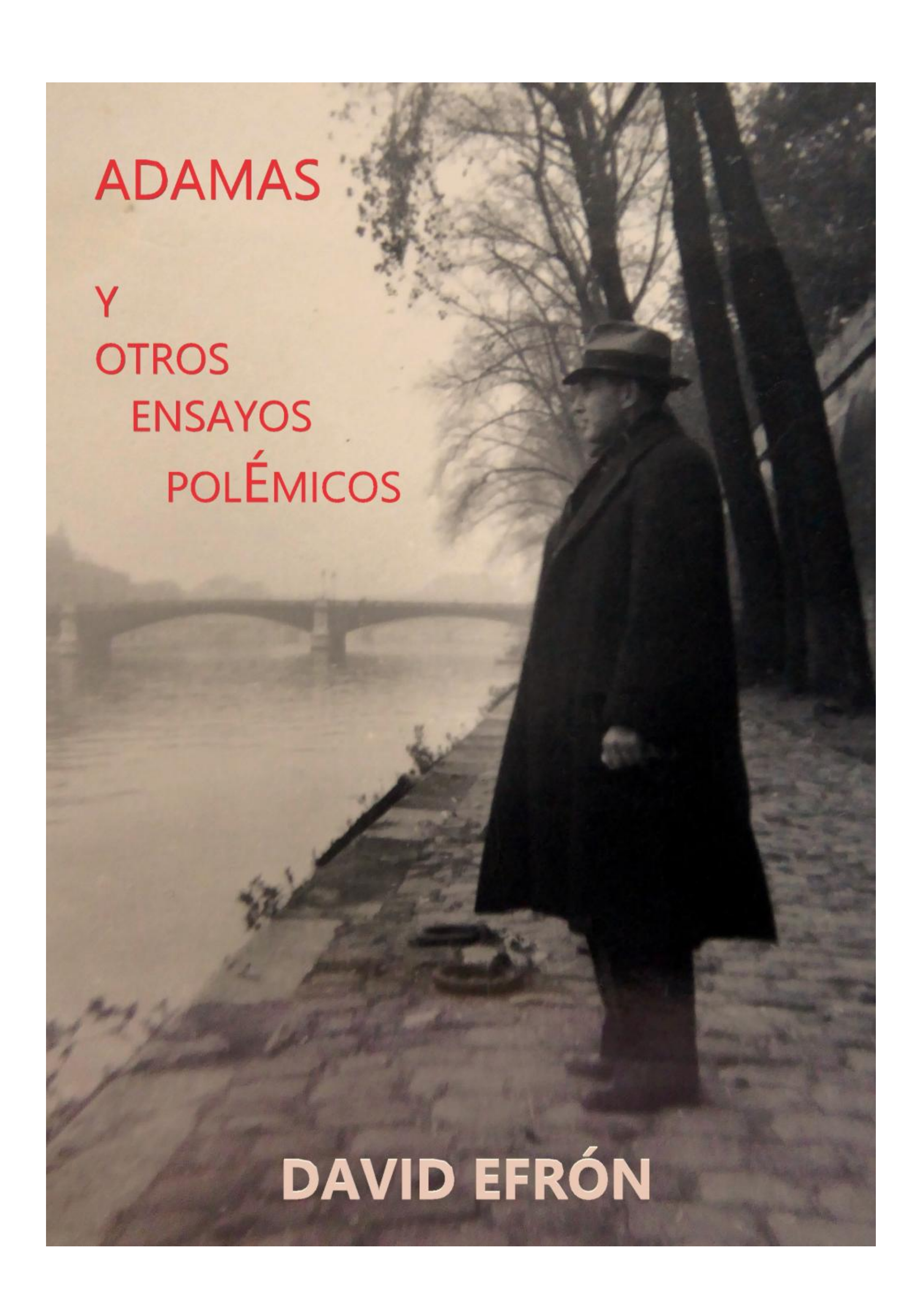

ADAMAS
Y
OTROS
ENSAYOS
POLÉMICOS
DAVID EFRÓN

David Efrón (1904-1981) fue un destacado intelectual argentino, poco conocido en su patria a raíz de su temprana radicación en New York, invitado por el antropólogo Franz Boas a integrar su Departamento de Antropología en la Universidad de Columbia. Allí se doctoró en Ciencias Sociales y su tesis (*Gesture and Environment.* 1941. New York: King's Crown Press) , publicada en varios idiomas, es aún hoy tenida en cuenta en los círculos académicos y considerada precursora de la moderna antropología. Desde allí trabajó intensamente en contra del avance del fascismo en el mundo, antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Posteriormente, como funcionario de la Organización Internacional del Trabajo (1944-1966) se interesó activamente por el desarrollo económico y social de Latinoamérica y por la organización de los trabajadores en la región.

En el presente libro el lector encontrará una detallada biografía de David Efrón, y a continuación el fruto de uno de sus intereses menos conocidos: cinco ensayos sobre filosofía política en los que, con rigor no exento de amenidad, repasa críticamente algunos de los notables problemas del hombre y de la sociedad. Los grandes pensadores de la historia serán interpelados por quien se ha definido como un "optimista trágico", para aportar soluciones virtuosas a preguntas como ¿es irreversible el progreso en la historia? ¿qué características definen a la naturaleza humana? ¿es la razón la vía regia para alcanzar las utopías? o ¿es suficiente el amor a la humanidad para eliminar las diferencias de etnia, religión o clase?, entre otras.

ADAMAS

Y

OTROS

ENSAYOS

POLÉMICOS

David Efrón

A los ideales de mi padre, incansable luchador por la justicia social, permanente indagador de la naturaleza del Hombre (a pesar de que no fue fácil durante mi infancia acostumbrarme a hablar de Hegel en la mesa del desayuno…).

Gabriela Efrón

"Aunque no florezca la higuera…".

David Efrón

Efrón, David. Adamas y otros ensayos polémicos. 291 páginas.

Filosofía. Sociología.

Primera edición: julio de 2018.

Edición privada.

Fotografía de tapa: David Efrón en París, junto al Sena. Circa 1950.

Editores: Gabriela Efrón y Juan Gimeno.

gaby.efron.mzd@gmail.com



Índice

Las largas peripecias de un manuscrito que casi no llegó a ver el día

Gabriela Efrón

Hay una frase, atribuida a varias fuentes y culturas, según la cual en la vida hay tres cosas importantes que toda persona debe hacer: tener un hijo, plantar un árbol y escribir un libro. He tenido hijos, y he plantado un árbol. Me quedaba la asignatura pendiente de publicar un libro, pero quiero pensar, que aunque este libro no lo escribí yo, y fue el fruto de la labor de muchos años de trabajo de mi padre, con su publicación póstuma, estoy cumpliendo con este último precepto. Y tal vez hasta plantando otro árbol, que florecerá aunque mi padre no esté presente para verlo.

Que este libro haya podido ver la luz del día es casi un milagro, pues tuvo una historia bastante complicada y se tropezó con más de un escollo, que, con Juan, mi co-compilador y fiel compañero de ruta en este emprendimiento, felizmente hemos logrado franquear.

Pero antes de hablarles del final, les tengo que hablar del génesis de este libro y contar un poco cómo fueron sus peripecias. Casi se podría hablar de una aventura.

En la biografía de David (capítulo *David Efrón, un héroe escapando del estereotipo*, en el presente libro) verán que paralelamente a su carrera en antropología y a su vida dedicada a luchar por los derechos de los desposeídos del mundo, tenía otra gran pasión, la filosofía, que cultivó toda su vida, leyendo y escribiendo en sus ratos libres, en las noches de insomnio y sobre todo en la última etapa de su vida cuando se retiró de la vida activa para dedicarse a "cultivar su jardín", interior se entiende, (aunque también se haya dedicado con mucho amor a cultivar sus rosas).

Es así que tengo la imagen imborrable de él, siempre sentado delante de su *Olivetti* escribiendo y escribiendo hasta que las velas no ardieran –para después transformar los textos producidos en una especie de enorme rompecabezas, cortando y recortando partes, para pegarlas en otros lados, añadiendo llamadas y notas a mano que insertaba luego en lugares imposibles– todo eso porque en aquella época no existían los procesadores de textos, con lo cual el "*copy-paste*" que se hacía, era un "*copy-paste*" en serio, con pegamento y ganchos, y papelitos

que se pegaban en todos lados, ¡no se lograba con solo apretar un par de teclas! Cuando llegaba el momento de pasar sus escritos en limpio para presentarlos ante una editorial, era un drama, porque había que manejarse dentro de ese laberinto de agregados y papelitos, cosa nada sencilla. Me encomendó a mí el trabajo de pasar en limpio su primera colección de ensayos filosóficos (*Los pestíferos gerifaltes, seis coloquios inverosímiles*, 1973, editorial Plus Ultra) –una tarea fascinante pero bastante complicada. Pero claro, tenía a mi padre allí al lado para hacerle todas las consultas, y navegamos juntos por ese maremagnum de referencias.

No así con este segundo libro, pues si bien logró concluirlo antes de fallecer, ya no vivíamos en el mismo país cuando lo terminó (él en Suiza y yo en Israel), y cuando me presentó el manuscrito terminado, poco tiempo antes de su muerte, fue para pedirme encarecidamente que me encargue de publicarlo en forma póstuma, promesa que le hice, sin saber demasiado como iba a poder cumplirla sin tenerlo a él a mi lado para guiarme.

Me encontré pues en Ginebra, de luto, con una enorme caja de papeles, tan llenos de notas y agregados y hojitas pegadas como en el libro anterior, y sin saber como encarar la tarea que me había encomendado. Tal vez porque estaba en un momento complicado de mi vida, con mudanzas de un continente a otro, chicos chiquitos y mil preocupaciones acuciantes, pero en ese momento, y por mucho tiempo más, me pareció una labor hercúlea, imposible de cumplir. Decidí dejarla para más adelante, cuando se estabilizaran las cosas y no tirarme de cabeza antes de estar en condiciones de nadar. La caja quedó entonces en Ginebra, con mi madre, a la espera de que ella se mudara a Buenos Aires, a donde yo me fui a radicar poco tiempo después de la desaparición de mi padre.

Pero he aquí que cuando mi madre traslada todo el contenido de la casa de Ginebra a Buenos Aires, uno de los dos contenedores de la mudadora fue robado en Amberes, y justo era el que contenía todos los papeles y documentos personales de mi padre, incluyendo sus escritos. Una pérdida enorme, que nunca se pudo recuperar. Cuan grande fue mi sorpresa, entonces, cuando descubrí, que en el contenedor que sí se había salvado, por una de esas casualidades enormes, ¡se encontraba la caja con el manuscrito de este libro! No lo podía creer, pues todo el resto se había perdido. Sin embargo allí estaba la caja, esperándome por milagro, y como diciéndome "viste, ¡no te ibas a salvar tan fácilmente!".

Pero todavía no había llegado el momento propicio. Mi madre cayó enferma y yo, entre mi trabajo, el ocuparme de mis hijos mellizos en baja edad y los cuidados que necesitó mi madre durante varios años, no pude encontrar la tranquilidad necesaria para encarar la tarea de ocuparme del manuscrito (que dicho sea de paso, se había desordenado en el viaje, e iba a involucrar una enorme tarea de reordenamiento de hojas, más allá del descifrado del texto). Y el pobre quedó nuevamente en lista de espera.

Luego, otra mudanza, esta vez a Canadá, pero no sin tomar las precauciones necesarias para que no corriera el peligro de perderse. Nuevo país, nuevas preocupaciones y ocupaciones, esta vez con hijos adolescentes, y todo un grupo familiar a integrar en un nuevo entorno. El manuscrito seguía esperando su turno. Pero un buen día abrimos la caja y nos pusimos a leer, y nos pareció que ya no se podía esperar más para sacarlo a la luz del día. Pero ¿cómo hacer para encontrar un colaborador de habla hispana en este país de habla inglesa y francesa, y quien tuviera los conocimientos necesarios (y la paciencia) para ayudarme a ordenar y editar todo eso (porque sinceramente, no me animaba sola). Pues créase o no, en el momento menos esperado, la solución me cayó literalmente del cielo, o digamos del ciberespacio, que es casi lo mismo.

Me llamó un día mi hija, aquí en Montreal, para decirme que un tal Juan Gimeno se había puesto en contacto con ella a través de Facebook para preguntarle si ella era mi hija, pues estaba interesado en escribir una biografía de David y buscaba entrar en contacto conmigo. La comunicación se estableció en seguida, y el resultado, más allá de una muy linda amistad y relación de trabajo, lo tienen ustedes entre las manos.

Montreal, 2018

David Efrón, un héroe escapando del estereotipo

Juan Gimeno (1)

Era el invierno de 1924 en Buenos Aires. Por el imponente pórtico del Teatro Colón salían de la mano una niña y un joven, vestidos con elegante sencillez, después de escuchar un concierto de Chopin ejecutado por el pianista Alejandro Brailovski. El muchacho veinteañero iba reconcentrado y aún ausente, mirando sus zapatos lustrados, mientras su hermana buscaba nuevos motivos de diversión en los alrededores. Muchos años después, ella recordaría aquel momento:

> "El cielo recogía ya el guiño de algunas estrellas y yo seguía en silencio cuando David comenzó a hablarme de Chopin… 'Y además, agregó, Brailovski es uno de sus intérpretes máximos, sino el máximo. Y Brailovski es muy frágil, muy delicado… se dice que sus pulmones están atacados por un mal'. La voz de David seguía, su mano cálida seguía y cuando habíamos llegado a nuestra casa ya había madurado completamente porque mi hermano me había acercado al ser humano que palpita en cualquier genio. Y yo, la niña inquieta, sonriente, despreocupada, había aprendido que detrás de cada estrella, de cada astro, de cada mito, hay un ser humano" (Ricardo Horvath, 1979, *Memorias y recuerdos de Blackie*. Buenos Aires. Colección Todo es historia, pág. 38).

Quien relata esta especie de iniciación es Paloma Efrón, cantante, escritora y periodista, que se hizo famosa con el seudónimo de Blackie. Sin embargo, estas páginas estarán dedicadas a su hermano mayor mencionado en la anécdota anterior, a la postre un académico e investigador en Ciencias Sociales que supo sumar méritos para tener su propia biografía.

De la colonia a la Capital

Desde fines del siglo XIX miles de judíos llegaron a la Argentina huyendo de las persecuciones religiosas en Europa del Este, protagonizando la más grande colonización de la historia de este país. Uno de ellos, llamado Iedidio Efrón, tenía 16 años en 1895, cuando junto a su familia pasó su primera noche en los

galpones cercanos a la estación de tren de Villa Domínguez, en la provincia de Entre Ríos, a la espera de que se le designase uno de los lotes que el filántropo Mauricio Hirsch había comprado desde París, para que sus paisanos se afincaran definitivamente y con el tiempo fueran reconocidos como "los gauchos judíos", calificativo creado por el escritor Alberto Gerchunoff y elegido como título para su más conocida novela (Alberto Gerchunoff, 1910. *Los gauchos judíos*. La Plata. Joaquín Sesé). Iedidio integró rápidamente y sin conflictos las costumbres locales con las que traía de su Rusia natal. En 1903 se casó con Sara Steinberg y de ese matrimonio nacieron cinco hijos.

El primogénito de los Efrón (2) nació el primer día de septiembre de 1904 en Rosh Pina, una de las tantas parcelas que conformaban Colonia Clara, ubicada en el departamento entrerriano de Villaguay. Los cinco hermanos, separados por apenas ocho años, crecieron en ese ambiente de pioneros, en contacto directo con la naturaleza; el clima familiar estaba visiblemente relacionado con el saber ya que el padre era el director de la escuela de la Jewish Colonization Association (JCA) a la que asistían. Paloma contaba que Iedidio:

> "Siempre tenía el consejo oportuno, la frase justa, la explicación lógica. Una vez nos dijo: los quiero de rodillas frente a la inteligencia. Si alguna vez los veo de rodillas frente al poder o frente al dinero, les rajo los dientes de un cachetazo" (Horvath, *op. cit.*, pág. 28).

Otra fuente destaca que esa influencia estricta era complementada con una madre "de gran cultura y recordada siempre como una persona libre, independiente, llena de humor" (J. Mazo Efrón y Gabriela Efrón, 2006. *Paloma Efrón (Blackie)*. Toldot, 28, pág. 6), intelectualmente muy adelantada a su época. Estas dos vertientes que abrazaron a David durante su infancia ayudaron a conformar su particular personalidad.

David inició su escuela secundaria en el tradicional Colegio Nacional del Uruguay, en la localidad de Concepción del Uruguay; los ciento treinta kilómetros que lo separaban de su hogar deben haberlo obligado a permanecer como pupilo o vivir cerca del establecimiento durante la semana, para volver los sábados y domingos con los suyos. Si bien allí solo cursó el primer año y parte del segundo, su legajo permite vislumbrar tendencias que más adelante se profundizarán. Era lo que hoy se denominaría un buen alumno, con altas notas en Castellano, Inglés y Francés; otras por debajo del promedio, como Geometría y Aritmética; y con Dibujo como única debilidad, siempre al borde

de la desaprobación. Si bien el informe final indica que "ha mostrado buena conducta", algunas sanciones leves por "desorden", "conversador" o "tirar papeles" revelan ya en potencia al inconformista que no cederá ante ningún principio de autoridad.

Con fecha 4 de junio de 1918 el rector autorizó el pase del alumno al Colegio Nicolás Avellaneda de la Capital Federal, en donde finalizó su educación secundaria. Este traslado coincidió con la mudanza de toda la familia debido a las crecientes responsabilidades del padre como Inspector y luego Director General de los Cursos Religiosos de la JCA. Se afincaron en Villa Crespo, cerca del nuevo colegio, un lugar elegido por muchos inmigrantes judíos.

La vida académica

La situación política que hallaron en la ciudad era muy distinta a la que habían vivido en la colonia. En 1916 había sido elegido presidente el radical Hipólito Irigoyen, en las primeras elecciones generales con sufragio universal, derrotando ampliamente al Partido Conservador e iniciando una serie de cambios progresistas. Uno de ellos fue la llamada "Reforma Universitaria", por la cual se democratizó a la vez que se elevó el nivel de los claustros al asegurar la gratuidad, el cogobierno entre docentes, graduados y ex-alumnos, la autonomía y la libertad de cátedra. A esa universidad ingresó David en 1924 para graduarse como Doctor en filosofía y letras cinco años después. Poco se sabe de su paso por esas aulas, aunque algunos testimonios aseguran que ya militaba en la Juventud Radical, lo que afianzaría la aseveración de que "fue también secretario del ex presidente argentino Marcelo T. de Alvear" (Hinde Pomenariec, 2010. *Blackie, la dama que hacía hablar al país*. Buenos Aires. Capital Intelectual, pág. 31), también radical y en el poder entre 1922 y 1928.

Hacia el final de su carrera, enterado de la posibilidad de viajar al exterior para perfeccionarse, envió cartas al Rector de la Universidad de Buenos Aires, Ricardo Rojas, a quien se refiere como "distinguido maestro", a los efectos de que "me sea concedida una de las becas en cuestión". Más allá de la formalidad de la gestión, es posible entrever que los principios inculcados férreamente por Iedidio habían comenzado a dar sus frutos. El protocolo habitual era incluir al final las recomendaciones conseguidas, más por el discreto tráfico de influencias que por mérito propio. En su carta asevera que la concesión de la beca "comprometería para siempre mi gratitud", aunque la concluye con una afirmación palmaria: "Ante quien ha hecho del magisterio su religión, yo no me

atrevería a presentar otra recomendación que mis calificaciones" (David Efrón, *Carta para Ricardo Rojas*, 12 de agosto de 1928. Epistolario Ricardo Rojas. Archivo Documental Casa de Ricardo Rojas. Buenos Aires), que en otra carta posterior detalla: "He rendido cinco de las seis asignaturas del último año del doctorado con resultado sobresaliente. Trataré de que la última haga juego con las anteriores" (David Efrón, 12 de diciembre de 1928. *Carta para Ricardo Rojas*. Epistolario Ricardo Rojas. Archivo Documental Casa de Ricardo Rojas. Buenos Aires).

Finalmente se le otorgó una de las seis becas que autorizaba la Universidad de Buenos Aires para perfeccionarse en psicología y filosofía en Europa; fue por un año a partir del 1° de mayo de 1929, luego prorrogada por otro período idéntico. Su actividad en el Viejo Mundo fue intensa. A poco de llegar ya tiene planeada su agenda: "En octubre comenzaré a asistir, en el Hospital de la Pitié, a los cursos del Profesor Laignel Lavastine, el eminente psiquiatra", y además: "He visitado oportunamente al Profesor Charlety, Rector de la Sorbona, presentándole mis credenciales. Pienso inscribirme en un curso de filosofía en dicha Universidad" (David Efrón, 18 de agosto de 1929. Carta para el Rector Ricardo Rojas. Archivo Histórico de la Universidad de Buenos Aires. Fondo Rectorado. 1986/1929. R-389). Al año siguiente comenta en carta personal: "Parto a Berlín por varios meses para seguir los cursos de Köheler sobre psicología animal en el Friedrich Wilhelm Universitat" (David Efrón, 5 de mayo de 1930. Carta para Ricardo Rojas. Epistolario Ricardo Rojas. Archivo Documental Casa de Ricardo Rojas. Buenos Aires), hoy conocida como Universidad Humboldt. La beca contenía además el objetivo complementario de visitar los institutos metapsíquicos (3) europeos, a los efectos de organizar a su regreso uno similar dentro de la universidad. Para cumplir con este otro aspecto del viaje, asistió a reuniones de capacitación y experimentación en el *Institut Métapsychique International* de París, y en el *National Laboratory for Psychical Research* y la *Society for Psychical Research* de Londres, además de otros similares en Alemania (4).

David regresó a Buenos Aires el 15 de abril de 1931 y a fin de año fue nombrado profesor adjunto del Instituto de Psicología de la facultad de filosofía y letras, que presidía su maestro Enrique Mouchet, pero el país al que llegaba era muy distinto del que había dejado. En septiembre de 1930 un golpe de estado había derrocado a Irigoyen luego de que fuera elegido presidente por segunda vez en las elecciones de 1928. El nuevo régimen, entre otras arbitrariedades, había intervenido las facultades, modificando sus estatutos,

exonerando profesores y persiguiendo alumnos con el único argumento de haber pertenecido al Partido Radical. En ese ambiente enrarecido, el 18 de diciembre de 1932 fue desbaratado un plan para derrocar al presidente de facto Agustín P. Justo, organizado por civiles fieles al anterior gobierno apoyados por una importante facción del ejército. Muchos dirigentes fueron detenidos, expulsados del país o asesinados. David debió esconderse para salvar su vida, y en enero del año siguiente logró salir del país rumbo a New York, para continuar sus estudios con una beca de la *Carnegie Endowment for International Peace*, conseguida esta vez gracias a los auspicios de Marcelo T. de Alvear, quien por entonces se encontraba exiliado en Montevideo. Este viaje sería su salvoconducto y marcaría un nuevo y definitivo rumbo para su vida.

Los años siguientes estuvieron determinados por la actividad académica. La mencionada beca se complementó con otras similares (*Rockefeller Foundation* entre 1934 y 1935; *Columbia University Council for Research in the Social Sciences*, de 1936 a 1938), que sumadas al cargo de Profesor de Cultura Latinoamericana en el *Sarah Lawrence College* de Bronxville, entre 1936 y 1941, le permitieron sostenerse económicamente. Pronto se integró al grupo de científicos e intelectuales más críticos, muchos de ellos emigrados de Alemania ante el avance del autoritarismo, quienes también se solidarizaban con la lucha de los negros por la igualdad de derechos civiles, tan presente en el cercano barrio de *Harlem*.

Pero donde se afincó fue en el Departamento de Antropología de la *Columbia University,* la más antigua de la ciudad y una de las más selectivas de ese país, invitado por su director Franz Boas, miembro destacado del Culturalismo y uno de los más firmes opositores al racismo científico, una teoría que postulaba a la raza como determinante de las características físicas y del comportamiento. Desde esa perspectiva decidió preparar una tesis que le otorgara un doctorado en Ciencias Sociales, que se conoció como libro (David Efrón, 1941. *Gesture and Environment*. New York. King's Crown Press) prologado por el mismo Boas. El objetivo era desmentir las afirmaciones de los científicos nazis acerca de que los gestos, entre otras conductas, estaban exclusivamente determinados por la herencia. Ya en 1938 envió un adelanto a una revista argentina (David Efrón y John P. Folley Jr., 1938. *Mímica y situación social.* Columna), en donde explicaba el estudio de la mímica de judíos e italianos de New York, divididos en dos grupos: los que habitaban en ghetos, conservando el idioma y las costumbres, y los asimilados en ambientes americanizados. Para ello utilizó métodos innovadores. Registró situaciones

espontáneas, por observación directa, a través de dibujos o de filmaciones que realizaba desde sitios discretos como azoteas, para no influir sobre los sujetos. Así clasificó y comparó los movimientos de manos, brazos y cabeza, expresados en diagramas que aparecen en el texto. Concluyó que existía una disparidad marcada entre ambos grupos, demostrando que la causa era la estimulación social y no la influencia racial.

La lucha contra el nazifascismo

Los años treinta fueron los más dramáticos del siglo pasado. En una Alemania humillada por el Tratado de Versalles, Hitler comenzaba a gobernar a partir de marzo de 1933. El nazifascismo se hacía fuerte y contagiaba, hacia dentro y hacia fuera de sus fronteras, el armamentismo que culminaría con la Segunda Guerra Mundial, el despotismo en contra de las democracias tradicionales y el antisemitismo que tendría su momento más oscuro en el Holocausto. En la mayoría de los países se produjo una reacción enérgica a través de instituciones y medios de comunicación. En Estados Unidos la financiación de estos emprendimientos fueron posibles gracias a un plan económico denominado *New Deal*, que el presidente Franklin Roosevelt puso en marcha para reactivar mediante subsidios una economía golpeada por la crisis de 1930 y a la vez colaborar para que científicos e intelectuales concientizaran a la población en contra del avance de las potencias del llamado *Eje* sobre América.

Efrón identificó y aprovechó inmediatamente esta posibilidad, sacando a relucir su antiguo entusiasmo militante. Una de las instituciones de las que participó fue el Consejo Contra la Propaganda Nazi [*Council Against Nazi Propaganda*], con sede en *New York*, que publicaba la revista *The Hour* en donde se revelaban los verdaderos planes del Tercer Reich, incluyendo sus objetivos imperialistas para Latinoamérica. David fue miembro de su Consejo Asesor Honorario junto a Albert Einstein, con quien almorzaba periódicamente en su casa de *Princeton* (Horvath, *op. cit.*, pág. 46). Otra de las entidades creadas con fines similares en la que participó fue el Consejo por la Democracia Panamericana [*Council for Pan-American Democracy*] que, entre 1938 y el final de la guerra, organizó congresos y conferencias, publicó decenas de libros y cientos de artículos. Puede leerse en un diario de la época un cable fechado en Washington, en el que se reproducen declaraciones suyas promoviendo una conferencia para fomentar la resistencia contra la penetración fascista en América Latina: "El doctor David Efrón, hablando de la organización, dijo que

los liberales de todas partes deben unirse para mantener al fascismo fuera del hemisferio occidental" (7 de noviembre de 1938. *Una conferencia para fomentar la resistencia a la penetración fascista*. Diario El Mundo, San Juan de Puerto Rico, pág. 2) (5). Otro cable, publicado en un diario de *Nebraska*, recogía declaraciones del

> "Doctor David Efrón, secretario ejecutivo del Comité para la Democracia Panamericana, advirtiendo sobre un complot alemán para establecer un estado separado compuesto por la región patagónica argentina y el sur de Chile (...). El principal objetivo de los nazis, sostuvo, son los ricos yacimientos de petróleo de Comodoro Rivadavia" (3 de abril de 1939, *Claim of Conspiracy for Colonization or Annexation of Patagonia.* The Nebraska State Journal from Lincoln, pág. 3). (6)

Cuando ya el camino de las armas era irreversible, Efrón publicó un detallado artículo identificando en cada país latinoamericano las estrategias para extender la penetración del fascismo. En el subtítulo referido a la Argentina, divulgó declaraciones del gobernador del Territorio Nacional de Misiones, asegurando que "en El Dorado, un club alemán comprometido en actividades políticas, cuyos miembros visten cruces esvásticas, organizan a los niños como boy scouts practicando ejercicios militares con uniforme"; también presentó documentos de la Sociedad de Amigos de la Patagonia, denunciando que "agentes Nazis en el sur de Argentina y de Chile han proclamado desembozadamente la 'anexión patagónica', o, en otras palabras, 'los Estados Unidos del Sur'" (David Efrón, 1939. *Latin America and the Fascist "HOLY ALLIANCE".* Annals of the American Academy of Political and Social Science, pág. 23 y 24). Al final reclama la aplicación de la Doctrina Monroe, creada un siglo antes para defender a los países americanos de la invasión de las monarquías europeas restauradas en la llamada Santa Alianza, para concluir que:

> "Hay dos Caballos de Troya envueltos en este asunto: Por un lado los agentes fascistas extranjeros, militares, económicos y diplomáticos, estimulados por Alemania, Italia y minoritariamente Japón; y por otro lado están los grupos nativos pro-fascistas, inspirados principalmente desde el exterior, dispuestos a hacer cualquier alianza, incluso con los enemigos de su país, para oponerse a los gobiernos democráticos" (*op. cit.* p. 25).

Efrón también participaba a la distancia en el Comité de Lucha contra el Racismo y el Antisemitismo, creado en junio de 1937 en Argentina, que publicaba su boletín *Corresponsal Argentino*, prestigiado por miembros que serían ilustres, como Lisandro de la Torre, Mario Bravo, Arturo Illia, Américo Ghioldi, César Tiempo o Álvaro Yunke. Además estaba atento para contrarrestar cualquier desviación ideológica entre sus colegas argentinos, muchos de ellos alentados por las posiciones ambiguas o directamente permisivas de Agustín P. Justo, presidente de facto entre 1932 y 1938. Un incidente académico lo tuvo como protagonista cuando la revista *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social* publicó un discurso del Ministro del Interior de Alemania, enviado por el representante de la revista en ese país, el doctor Justus Brinckmann, haciendo una explícita defensa de las recientes leyes racistas del Tercer Reich, incluyendo la imagen de un médico rodeado de cientos de fotografías de personas con la leyenda: "Aquí se ve un servicio de selección para elegir el prototipo del ario, de acuerdo con el plan de saneamiento de la raza alemana" (15 de octubre de 1934. *La legislación racista del Tercer Reich*. Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, 31).

Tres meses después, el Director General de la revista, Arturo Rossi, se vio obligado a incluir fragmentos de una carta de David Efrón, expresando "un sentimiento de condenación hacia el documento que califica, de una confusa y tendenciosa diatriba en contra de los judíos", agregando que "el artículo ha causado una penosa impresión en los círculos científicos y docentes de New York" (A. R. R. 1935. *La legislación racista "arios y no arios"*. Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, 37, pág. 6), agregando a continuación un extenso texto firmado por Franz Boas (*"Arios y no arios"*. Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, 37) y traducido al español por Efrón, dejando en claro las evidencias científicas en contra de dichas leyes. La cuestión parecía terminada, pero en el siguiente número la influencia del argentino aún forzó un nuevo gesto de la revista, que "por razones de cortesía" decidió hacer caso al pedido de Efrón para publicar su carta completa. Estaba dirigida al vicepresidente de la institución, Dr. Gonzalo Bosch, a quien trata de "mi apreciado amigo", expresándole su "tan dolorida como enérgica protesta por la gratuita afrenta que con dicho artículo se ha inferido a la laboriosa colonia judía de nuestro país en general, y particularmente a la juventud estudiosa argentino-judía a la cual me honro en pertenecer" (David Efrón, 1935. *Carta a Gonzalo Bosch*. Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, 38, pág. 18).

Los vínculos con residentes en Argentina que acompañaban sus preocupaciones eran permanentes. En 1933 le escribe a Ricardo Rojas:

> "Supe que la dictadura de Justo indultó últimamente a los dirigentes radicales que estaban presos (…). Le ruego encarecidamente me ilustre un poco al respecto, Don Ricardo, pues me interesa sobremanera. ¿Dónde está Alvear ahora? ¿Se queda en la Argentina o se va a París otra vez? ¿Y quién es ahora el jefe efectivo del partido? ¿El Comité sigue clausurado? " (David Efrón, 31 de mayo de 1933. *Carta para Ricardo Rojas*. Epistolario Ricardo Rojas. Archivo Documental Casa de Ricardo Rojas. Buenos Aires).

Aunque a veces debía lidiar con los problemas del correo, que parecían perjudicar solo a los opositores, como deja entrever en otra carta:

> "No le he escrito en los últimos tiempos, por no haber recibido respuesta a dos cartas que le mandara. No me extrañaría que mis misivas no hubiesen llegado a su poder, pues varios de mis amigos en Buenos Aires se me quejan de no recibir todas las comunicaciones que les remito" (David Efrón, 11 de abril de1936. *Carta para Ricardo Rojas*. Epistolario Ricardo Rojas. Archivo Documental Casa de Ricardo Rojas. Buenos Aires).

A pesar de las dificultades, al menos con uno de esos amigos mantuvo un intercambio de información estratégica. Se trataba de Enrique Dickman, que también había nacido en una de las colonias de Entre Ríos e integraba el Comité de Lucha contra el Racismo y el Antisemitismo. Efrón mencionaba en su artículo de 1939 que el entonces diputado Dickman integraba una comisión oficial para investigar las operaciones nazis en la Patagonia, la que ofrecía evidencias de:

> "Actividades semi-militares de la sección Argentina del Partido Nazi, con sede en el mismo edificio de la embajada germana en Buenos Aires, lo mismo que el Frente del Trabajo Alemán, uno de los principales vehículos de la propaganda Nazi en Argentina y en otros países de Latinoamérica" (David Efrón, 1939. *Op. cit.*, pág. 24),

entre otras denuncias de similar gravedad. Esa comisión que recorrió la zona se integró gracias al proyecto presentado por Dickman en mayo de 1938, y sus

conclusiones fueron decisivas para que un año después, el Poder Ejecutivo se viera forzado a suscribir el decreto N° 31.321 que detallaba las prescripciones a que debían someterse las asociaciones extranjeras, disolviendo además el Partido Nacionalsocialista Alemán de la Argentina y el Frente del Trabajo Alemán.

Las intervenciones de Dickman en la Cámara de Diputados abundaban en nombres, fechas, lugares y documentación; si bien no es posible detenerse en todas ellas, resultará interesante reproducir un párrafo de un diario alemán citado por el legislador, el *National Zeitung* de la ciudad de Essen, del 6 de mayo de 1939. El periodista descalifica las denuncias de anexionismo en la Patagonia, atribuyéndolas a una conjura "judeo-marxista", finalizando:

> "Su padre espiritual es un judío de nacionalidad argentina, el profesor David Efrón, que parece ser el presidente de la Liga Panamericana y del comité contra la propaganda nazi en Nueva York (…). El mencionado Efrón fue reporteado en el mes de marzo por un periodista de la Associated Press y afirmó tener en su poder detalles concretos sobre la infiltración nazi en la Patagonia" (Enrique Dickman, 1939. *La Infiltración nazi-fascista en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Sociales Argentinas., pág. 54). (7)

El eco de las actividades de Efrón repercutía en los principales centros de poder del mundo; de todas maneras, sus esfuerzos y el de muchos como él no lograron detener la tragedia de la guerra, que se iniciaría poco después.

El Noroeste argentino y Latinoamérica

El lugar de residencia de Efrón puede presuponer que desdeñó de sus orígenes, sin embargo no se debe desconocer que su partida de Buenos Aires fue forzada por circunstancias ajenas a su voluntad. El amor a la patria, que se extendía también a Latinoamérica, fue un valor que sus progenitores adquirieron con la premura del agradecimiento y extendieron a sus descendientes. El biógrafo de su padre recuerda que:

> "La ortodoxia religiosa y el espíritu tradicional judío no se opusieron nunca a la devoción de Don Iedidio por las cosas argentinas; puede afirmarse que, al igual que Méndelson (8) y que Alberto Gerchunoff, fue a un tiempo entrañablemente judío y

> cálidamente argentino" (Lázaro Schallman, 1973. *Vida y obra de Iedidio Efrón*. Buenos Aires. Comité de Homenaje a la Memoria de Iedidio Efrón, pág. 30).

Otra escena completa la precoz argentinidad de sus hijos, ya desde el primer 25 de mayo que vivieron en la Capital. Recuerda Tobías, uno de ellos, que:

> "Era de madrugada, y con mis hermanos varones estábamos muy ansiosos. Tanto que nos levantamos y fuimos a la terraza para ver despuntar el sol. Una vez que eso ocurrió –éramos todos muy chicos–, nos pusimos a cantar el himno" (Hilde Pomenariec, 2010. *Op. cit.*, pág. 34).

Ese sentimiento que siempre acompañó a David, pudo traducirlo en acción cuando Estados Unidos destinó fondos para poner en primer plano las investigaciones sobre Latinoamérica, ya fuera para ejercer el rol de Estado protector o para profundizar su dominio sobre esos países. En 1942, el Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales [*Social Science Research Council*] fundó el Comité Conjunto de Estudios Latinoamericanos [*Joint Committee on Latin American Studies*] para promover investigaciones en todos los campos del conocimiento, recibiendo subvenciones de la Fundación Rockefeller. Uno de ellos fue el Proyecto Regional de Desarrollo de Recursos [*Regional Resource Development Project*], para elaborar una base de datos completa sobre la región. Para el caso de Argentina, el Comité eligió a David Efrón, quien en 1944 estuvo cinco meses recopilando información exhaustiva, recibiendo la colaboración de funcionarios y académicos locales, incluyendo el aporte de auto y chofer por parte de algunos gobiernos provinciales. La buena acogida lo animó a presentar un proyecto para promover un proceso de industrialización, que las autoridades nacionales recibieron con entusiasmo. Aunque un analista advierte que "la idea no pudo avanzar debido a los cambios políticos que tuvieron lugar en la Argentina con el surgimiento del peronismo" (Diego E. Pereyra, 2004. *American Organizations and the Development of Sociology and Social Research in Argentina: The Case of the SSRC and the Rockefeller Foundation (1927-1966)*, Research Reports Online, Rockefeller Archive Center). (9)

A partir de 1942 ocupó el cargo de investigador principal latinoamericano en la Asociación Nacional de Planificación [*National Planning Association*], otra organización con sede en Washington que desde 1934 desarrollaba planes para otros países americanos; desde allí preparó estudios e informes sobre recursos humanos y materiales para varias regiones del continente, algunos de los cuales

sirvieron para poner en marcha proyectos de fomento socio-económico en los años de la posguerra. Entre las tareas concluidas figura un libro firmado en colaboración con el destacado economista George Soule y el funcionario de la Casa Blanca Norman Ness, que hoy es un clásico de la literatura especializada. El crítico Martin T. Brown lo califica como: "Un excelente estudio", destacando "la minuciosidad con que los autores han tratado casi todos los aspectos imaginables de América Latina en el mundo de la posguerra" (Martin Brown, 17 de julio de 1945. *On Latin America*. The New Masses, pág. 28) (10). En la primera parte se adelanta un diagnóstico sobre las carencias latinoamericanas relacionadas con sus recursos naturales y el contexto económico, mientras que en la segunda se resumen los cambios producidos durante la guerra; finalmente llegan las recomendaciones de políticas y medidas específicas para aplicar. La opinión de Robert Okin sobre el texto asegura que: "Es uno de los más importantes libros sobre América Latina" (Robert Okin, 11 de agosto de 1945. *Latin America, Today and Tomorrow*. The Saturday Review, pág. 16) (11), y luego de mencionar el dato allí registrado de que la esperanza de vida en Estados Unidos es de 62 años mientras que en el resto de América fluctúa entre 32 y 47, transcribe la interpretación de los autores, que develan su posición con claridad:

> "Tal vez la razón principal sea la tierra. En Argentina solo 2000 personas o corporaciones poseen un octavo de la tierra. Esta estructura feudo-colonial debe ceder por un patrón más democrático de su distribución, para que América Latina se ajuste a los imperativos económicos de los tiempos modernos" (George Soule, David Efrón y Norman Ness; 1945. *Latin America in the Future World*. New York, Toronto: Farrar & Rinehart, Inc, pág. 16).

En 1947, la revista *Cursos y Conferencias*, publicada por el Colegio Libre de Estudios Superiores y dirigida por Arturo Frondizi, publicó en Buenos Aires un artículo de David Efrón titulado Historia del Noroeste Argentino. Comienza señalando que: "Desde el punto de vista social, la región se caracteriza por un desajuste y miseria extremos, que reclaman urgente remedio", para completar lo antedicho con que: "Muchos son los distritos en que una estructura semifeudal, en lo que a propiedad de la tierra y condiciones de trabajo se refiere, obstaculiza seriamente una explotación racional de los recursos" (David Efrón, 1947. *Historia económica del Noroeste argentino*. Cursos y Conferencias, 187-188, pág. 43). (12)

Es sugerente la aclaración agregada a continuación del título, que indica: "Del libro *The Argentine Northwest (a regional analysis)* preparado para la Oficina del Coordinador de Asuntos interamericanos [Office of the Coordinator of Inter-american Affairs]" (*op. cit.* pág. 43), otro de los organismos creados por el presidente Roosevelt bajo el impulso económico de Nelson Rockefeller. La curiosidad es que actualmente ese libro no figura aún como publicado. Pero una encuesta sobre científicos e instituciones aclara algo las cosas. Entre los Proyectos y Programas Reportados, en el capítulo dedicado a Sudamérica agrega un resumen del libro, que por ser la única reseña sobre su contenido se incluirá completo:

> "Un exhaustivo análisis regional que cubre el aspecto económico (historia económica, desequilibrios regionales, patrones de población y empleo, tenencia de la tierra, condiciones laborales, niveles de vida); el aspecto físico de la economía (geología, clima, suelos, flora, ríos); recursos hídricos y su utilización; recursos económicos fundamentales (agricultura, pastoreo, silvicultura, minería, manufacturas, transportes); organismos de planificación y dirección de recursos"; y a continuación se menciona a sus patrocinadores y su estado actual: "Preparado en el marco del proyecto de relevamiento de recursos latinoamericanos de la Asociación Nacional de Planificación para la Oficina del Coordinador de asuntos interamericanos. Manuscrito de 1200 páginas, a la espera de ser publicado" (Alexander Lesser, 1946. *Survey of Research on Latin America by United States Scientists and Institutions*. Washington. National Research Council, pág. 64). (13)

La extensión mencionada y los detalles sugieren que se trata de una obra eminente sobre la región; por otra parte, el rango de manuscrito a la espera de ser publicado puede indicar la existencia de dificultades que demoraban su edición.

La labor en la Organización Internacional del Trabajo

La Segunda Guerra Mundial finalizó en 1945 con la derrota y el desmantelamiento del aparato nazifascista. Un nuevo orden mundial se establecía, con el surgimiento de Estados Unidos y la Unión Soviética como potencias mundiales, compitiendo entre ellas en la llamada Guerra Fría. También la vida personal de David cambió por entonces, ya que en 1942, a los

38 años, se unió en matrimonio con Genevieve Shules, oriunda de Baltimore. Su ciudadanía argentina lo amparaba de la participación obligatoria en la contienda bélica; sin embargo, como ya había ocurrido en otras ocasiones, defendió sus principios también arriesgando la vida. Una vez casado se presentó como voluntario para sumarse a las fuerzas estadounidenses en Europa. La unidad a la que estaba asignado debía partir en barco desde el puerto canadiense de Halifax. Hasta allí fue en tren acompañado por su esposa, pero cuando llegaron se enteró de que una ley reciente establecía un tope de cuarenta años para incorporarse como soldado, lo que no le permitió cumplir con su deseo.

La desaparición del Tercer Reich hizo que mermaran los apoyos económicos y por lo tanto la actividad de las instituciones en las que participaba, por lo que decidió aceptar la invitación para incorporarse a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que se había fundado en 1919 como una agencia de la Liga de las Naciones. En sus comienzos formaron parte de ella cuarenta y dos países, entre los que estaba Argentina, en un sistema tripartito integrado por representantes de los gobiernos, los trabajadores y los empresarios de cada país. Su órgano supremo es la Conferencia Internacional que se reúne anualmente y su órgano ejecutivo es el Consejo de Administración. Está dividida en cinco oficinas regionales, siendo una de ellas la encargada de América Latina y el Caribe. Subsidiarios de estas funcionan diversos consejos, comités y direcciones. Efrón se incorporó en 1944, pero no como representante de su país sino como funcionario internacional estable.

Desde 1940, ante la posibilidad de la invasión alemana a Suiza, la OIT había mudado su tradicional sede de Ginebra a Montreal; pero en 1944, como un gesto de apoyo a los países aliados, instaló en Londres su Consejo de Administración. El viaje de Efrón y otros miembros se realizó por barco, navegando en zigzag y a gran velocidad para evitar la detección por parte de los temibles submarinos alemanes, obligando a los pasajeros a dormir en el suelo, previniendo así las caídas desde las cuchetas. Y al llegar a destino debieron instalarse en los túneles del subterráneo, utilizados como refugio contra los ataques de los cohetes V1 y V2 que sembraban la incertidumbre y la destrucción. En 1946, con el final de la guerra, la OIT se reunificó definitivamente en Ginebra, ciudad en la que se estableció el matrimonio Efrón. Allí nacerá en 1948 su única hija, Gabriela María Tzina.

En sus veintidós años consecutivos de trabajo desarrolló una trayectoria brillante. Fue miembro del Servicio de Relaciones de los Trabajadores, en la

División de Condiciones Laborales y en la División de Trabajadores Rurales e Indígenas; también ocupó diversos cargos especiales, entre ellos el de funcionario de enlace con las organizaciones obreras de América Latina. En 1946 actuó como Consejero Latinoamericano del Director General de la UNESCO, para la organización de la primera Conferencia General de dicha institución, celebrada en París. En 1961 fue Consejero Especial del Director General de la OIT durante la Conferencia Regional de los estados americanos miembros, realizada en Buenos Aires. Tres años después fue Secretario Ejecutivo en la Reunión Técnica Internacional sobre Problemas de Nomadismo y Sedentarismo, realizada en Ginebra. Finalmente en 1966 organizó un viaje de estudios y seminario sobre los problemas de nomadismo y sedentarización en las repúblicas soviéticas de Kazakhstan y Khirguizia, del que participaron expertos de África, Asia y Medio Oriente, culminando con la confección de un programa de asistencia técnica.

Esta actividad múltiple fue el telón de fondo desde el cual estimularía un cambio de paradigma en la OIT, ya que desde su creación se había limitado al establecimiento y promoción de normas internacionales para regular las condiciones laborales; sin embargo, luego de la Segunda Guerra Mundial, se consolidó lo que Guthrie denomina una Tecnocracia Internacional, entendiendo por tal a un grupo de funcionarios que "colocó en el centro de las discusiones el desarrollo social y económico de las naciones" (Jason Guthrie, 2015. *The International Labor Organization and the Social Politics of Development, 1938-1969*. Disertación. Digital Repository at the University of Maryland, pág. 1) (14), poniendo el foco en los sectores rurales e indígenas. El mismo autor asegura que "David Efrón fue el primero entre los expertos en insistir con que 'ahora es el momento para que la OIT tome la iniciativa' para intensificar su trabajo sobre las poblaciones indígenas" (*op. cit.*, pág. 106).

En esta nueva perspectiva, Efrón sumó el estratégico cargo de Coordinador de Actividades Conjuntas de la OIT, UNESCO, FAO, OMS y UNICEF, en beneficio de las poblaciones autóctonas de América Latina, África y Medio Oriente; también fue, en 1951, Secretario General Adjunto, y en 1954 Secretario Ejecutivo, de la Comisión Internacional de Expertos en Trabajos Indígenas, reunida en La Paz y Ginebra respectivamente; y en 1953 "fue la figura clave" (Guthrie, *op. cit.*, pág. 87) en la dirección y redacción de un estudio global sobre los problemas económicos, sociales, culturales y jurídicos de las poblaciones autóctonas del mundo (OIT, 1953. *Poblaciones indígenas: condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes*. Ginebra) (15). De

ese extenso texto surgió el Convenio Internacional sobre Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y Tribales en los Países Independientes, adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo en 1957 y ratificado desde entonces por numerosos países, incluyendo Argentina.

Simultáneamente con esos esfuerzos, promovió para Latinoamérica el llamado Programa Andino, cuyo objetivo eran los siete millones de indígenas que habitaban la región de la Puna en Ecuador, Perú, Bolivia y poco después Colombia. El documento oficial certifica que:

> "En cada una de las bases del Programa Andino, expertos, agrónomos, maestros, instructores técnicos, doctores, antropólogos, asistentes sociales, enfermeras y veterinarios, están cada día enseñando a los indios cómo hablar, leer y escribir en el idioma de su país, cómo mejorar las cosechas, cómo construir caminos y diques de regadío, cómo edificar mejores viviendas, cómo prevenir las enfermedades y cómo curar a sus animales" (OIT, 1961. *El programa andino*. Ginebra, pág. 4). (16)

Como coordinador del Programa Andino, en 1961 David Efrón realizó un viaje de inspección por Bolivia y Perú, pero previamente recorrió el Noroeste argentino, para recomendar luego a la OIT la visita de "una misión de planificación encargada de establecer los fundamentos de una base de acción en dicha región" (Guillermina Espósito, 2014. *Discursos civilizadores en los Andes de Argentina: políticos y académicos en la mestización de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy*. Intercepciones en Antropología, 15, pág. 231) (17). De esta manera consiguió que Argentina se incorporara como miembro del Programa Andino hasta 1976.

Esta última gestión completa los argumentos en favor de que, a pesar de la lejanía, nunca dejó de bregar por el bienestar de su país y de su región; además, las condiciones extremas de aquel viaje demuestran que, lejos de tratarse de un burócrata acuciado por informes y rutinas, necesitaba relacionarse con los problemas y las personas reales, sin ahorrar esfuerzos ni privaciones. Resulta didáctico apelar al recuerdo de su hija, que a los trece años lo acompañó junto a su madre para cruzar Latinoamérica:

> "Fue una de las principales lecciones de vida que mi padre quiso que yo tuviera. El mayor impacto para mí fue ver la extrema pobreza de los indígenas. Hasta en los carnavales se los veía serios

> y tristes. La miseria, los olores, la gente descalza, la falta de tantas cosas que yo daba por sentado, me causó una honda impresión".

El periplo que duró varias semanas comenzó en Buenos Aires y finalizó en Lima:

> "Fue un sinfín de visitas a pueblos perdidos en medio de la Puna donde mi padre iba a ver o a inaugurar escuelas, talleres de trabajo u otras instalaciones que se habían construido gracias al Programa Andino. La mayor parte por tierra, en auto o en camioneta, y un par de tramos en jeep porque algunos de los lugares eran de difícil acceso en lo más remoto del altiplano. Siempre con un chofer y muchas veces acompañados por expertos o intérpretes, porque a menudo solo se hablaba quechua o aimara. Algunos tramos se hicieron en trenes que paraban por períodos que me parecían interminables. Recuerdo uno tan antiguo que aún tenía en el coche comedor los faroles de cuando no había luz eléctrica. El cruce de los Andes para llegar de Juliaca a Lima lo hicimos en un avioncito que era tan precario que nos tuvieron que conectar a tanques de oxígeno. Volábamos entre los picos nevados, con la máscara puesta, yo entretenida y mi madre muy nerviosa".

El colorido relato remite al formato cinematográfico de la saga de Indiana Jones, en donde un valiente profesor universitario emprende riesgosas actividades en nombre de la justicia. Todavía completa Gabriela que:

> "Me queda el recuerdo imborrable de lo polvoriento que era todo. Las cuchetas de los trenes tenían sábanas impecables, pero poco a poco el camarote se iba llenando tanto de polvo que cuando uno se sentaba en la cama levantaba una nube de tierra. Hubo veces, cuando viajábamos por tierra, que tuvimos que taparnos la cara con trapos húmedos para poder respirar. El gusto de la tierra que se filtraba no lo olvidaré jamás".

Sin duda que David Efrón establece fuertes semejanzas románticas con el ídolo del celuloide Henry Walton Jones Jr., pero es necesario dejar en claro algunos contrastes que hacen al fondo de la cuestión: mientras que el personaje de la ficción repetía hasta el hartazgo el estereotipo del iluminado solitario que salva a una humanidad siempre débil y vulnerable, el antropólogo argentino prefirió desde el anonimato generar acciones para que los hombres fortalecidos no necesitaran de héroes abrumados de responsabilidades.

Los últimos años

En 1966 David decidió jubilarse y preparar el regreso a su país. Completó varias estadías breves en Buenos Aires y en 1969 consumó la mudanza a un departamento en una zona residencial del barrio de Retiro. Los medios gráficos más importantes de la ciudad detectaron su llegada y lo entrevistaron junto a su prolija y ecléctica biblioteca, que cubría toda la pared del jardín de invierno. El cronista de La Nación destacaba que:

> "En el ambiente refrigerado de su departamento de la avenida Quintana, pareciera que estamos lejos de todos los problemas. Plantas y libros confieren un aspecto acogedor al recinto de trabajo de nuestro entrevistado, que es un hombre alto, de movimientos ágiles y palabra fluida" (8 de diciembre de 1969, *Imagen de América*. La Nación, pág. 6).

Su hija lo recuerda animado, reuniéndose con familiares, viejos amigos y políticos. Es posible que por allí hayan pasado los ex presidentes Arturo Illia y Arturo Frondizi, que en la misma entrevista los menciona como "dos buenos y viejos amigos", tal vez comenzando a conversar de posibles planes de gobierno, ya que la dictadura que había derrocado al primero de ellos daba signos de decaimiento. Desde esta perspectiva es posible significar la frase con que recibió al periodista de la revista Análisis: "Ha llegado el momento de hacer una contribución a mi patria", para a continuación arriesgar un diagnóstico impiadoso:

> "Me llama la atención el empeoramiento, el carácter dinámico y conflictual de la situación argentina. Creo que es el síntoma de la necesidad y quizá también de la inminencia de ciertos cambios estructurales sin los que no se podrá llevar a cabo un desarrollo integral del país" (9 al 15 de diciembre de 1969. *Regreso con diagnóstico*. Análisis, pág. 46),

que completa en La Prensa reclamando "una preocupación más grande por los aspectos sociales y laborales del desarrollo económico, algunos de los cuales, según parece, han sido postergados, produciendo ciertas situaciones conflictivas" (16 de diciembre de 1969. *Sobre la OIT habla un ex alto funcionario argentino*. La Prensa, pág. 9).

Al referirse a sus proyectos personales, sorprende al mencionar: "Estoy escribiendo una variante política de 'La bella y la bestia', que se llamará 'La maja y el bruto'", para luego detallar el estado de un manuscrito suyo:

> "Mi libro 'El Noroeste argentino', que no se publicó nunca y que tiene actualidad, fue hecho sobre la base de una larga visita por todas las provincias que lo integran. Los problemas son los mismos de años atrás pero más agudizados",

aclarándose más adelante la voluntad del entrevistado de "actualizar su libro sobre el Noroeste argentino para después dedicarse a un estudio análogo sobre la Patagonia" (8 de diciembre de 1969. *Op. cit.*, pág. 6). Dos años después, el diario La Opinión revela nuevos planes con Paul Ekman, uno de los psicólogos más destacados del siglo XX y especialista en el estudio de la expresión facial:

> "Uno tratará de establecer los cambios en el comportamiento gestual de los diversos grupos 'étnicos' que componen el Estado de Israel", como continuación de su tesis en la Universidad de Columbia, "y en el segundo, quizá más ambicioso, se tratará de compilar un 'Diccionario Universal del Gesto' donde clasificaría los movimientos 'naturales' (o panculturales comunes a todas las culturas) y los que son característicos y privativos de una cultura determinada" (25 de junio de 1971. *Un argentino estudió el lenguaje gestual de inmigrantes en EE.UU.* La Opinión. Sección Ciencia y Técnica, pág. 18).

Y como en 1970 se había impreso su tesis por primera vez en español (David Efrón, *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires. Nueva Visión), el mismo diario destacaba su vigencia:

> "La obra se sigue mencionando en los círculos académicos. El año pasado, en el Congreso Internacional de Varna (Bulgaria), se la señaló como a una precursora de la moderna antropología. Lo mismo opinó una edición dominical del *New York Times*, en julio del año pasado, que ubica a Efrón junto con los padres de la antropología contemporánea" (1971. *Op. cit.,* pág.18).

Por su parte Paul Ekman, en el prólogo asegura que es una rareza que un libro de ciencia se publique treinta años después de su primera edición, conservando algún interés que no sea el histórico, para completar:

> "Efrón no es solo un precursor brillante; es alguien que contribuye de manera actual e importante y, en cierto modo, aún irremplazable, a un dominio de la investigación que se enriquece tan rápidamente como el estudio de la expresión facial y el movimiento corporal en la interacción social" (*op. cit.*, pág. 13). (18)

Por entonces también se publicaba en Buenos Aires su primera obra de ficción (David Efrón, 1973. *Los pestíferos gerifaltes*. Buenos Aires. Plus Ultra). Se trata de seis coloquios en los que, con "un sentimiento de trágico optimismo", el autor da vida a sus personajes, que ayudan a entender su cosmovisión. En esas páginas se discute el dilema sobre si:

> "¿Cultivaremos nuestro jardín social en la tierra o poblaremos el desierto lunar con robots electrónicos u hombres robotizados a la par que tornamos nuestra buhardilla celeste en un depósito de chatarra, si no en una plataforma de espionaje o de bombardeo?" (1973. *Op. cit.,* págs. 66 y 67),

poco después de la llegada del hombre a la luna; por otro lado debaten, con la Patagonia como escenario, Abel, representante del pastoreo, Caín, partidario de la agricultura, y Tubalcaín, entusiasta de la industria, asegurando el relator que "Jehováh era un firme partidario de la aplicación del principio de la leche y la miel (¿y por qué no también del petróleo?) a todas las regiones y heredades tribales de la tierra prometida" (1973. *Op. cit.,* págs. 119 y 120); o se puede leer la "parodia teológica en torno del problema del sufrimiento gratuito", en la que se interpela a Dios: "¿Por qué diste agallas y escamas a los peces y alas y plumas a los pájaros cuando has condenado al hijo del hombre a salir desnudo y disminuido del vientre de su madre? " y "¿por qué permites que el gerifalte se coma a la paloma y el tigre se devore a la gacela? ", a lo que solo se permite agregar: "Esta vez el Todopoderoso dormita sobre la nube, que sigue colgada del techo, pero su papel es puramente decorativo, lo que equivale a decir que no tiene voz ni voto en este asunto" (1973. *Op. cit.,* págs. 148 y 149).

La Argentina de los años setenta era un lugar tumultuoso. La dictadura que había expulsado al presidente constitucional en 1966 se veía acosada por la creciente protesta social y el nacimiento de la guerrilla urbana. Los militares entregarían el mando en 1973 pero retornarían solo tres años después, haciendo imposible cualquier actividad política legal. La prolongada estadía en

Ginebra de David lo había acostumbrado a que la previsibilidad era algo cotidiano. En la nota de La Nación se aseguraba que:

> "Después de tantos años de ausencia no le ha costado nada adaptarse a la vida de Buenos Aires. Pero le asombra, como experto en seguridad social, que no se haya puesto término al problema del hollín y los gases que despiden los vehículos, la poca seguridad para los pasajeros en los colectivos (…) y por último el estado calamitoso de las aceras" (8 de diciembre de 1969. *Op. cit.,* pág. 6).

Se trataba de un país que seguramente la distancia había ayudado a idealizar, muy diferente del que venía. Lo cierto es que en 1973 decidió desandar el camino y volver a su chalet del barrio de *Chêne-Bougeries*, sobre la arbolada avenida *Gide*. La nueva y definitiva migración lo obligó a postergar algunos proyectos, aunque fueron reemplazados por otros que esperaban. Los trabajos con Ekman continuaron, ya que realizó tres viajes exploratorios a Israel, entre 1978 y 1980, lugar que calificaba como "un caldo de cultivo fascinante para un sociólogo". De todas maneras, los años iban refrenando al batallador, que se sentía más cómodo sentado en el jardín, rodeado de las rosas que cultivaba, a pesar de proclamar el "olvido activo" como único antídoto eficaz contra las angustias y la melancolía, que consistía en estar siempre en actividad.

Se ocupaba de pintar la casa y mantener una pequeña huerta; le gustaba cocinar el puchero argentino y sus conocidos aseguraban que preparaba la mejor tortilla de papas de ambos hemisferios. Después de la cena llegaba la infaltable caminata con su compañera de toda la vida para luego volver a ver un poco de televisión: noticieros, algún programa científico pero también películas de acción, que estaban entre sus favoritas. Sus paseos eran breves y cercanos; prefería ocuparlos en revolver librerías de viejo hasta descubrir el tesoro inesperado, fisgonear en anticuarios para encontrar el objeto que completara alguna colección o perderse en los mercados al aire libre, desconcertando a los vendedores tocando y palpando cada fruta antes de elegirla. A la noche, cuando todo quedaba en silencio, el insomnio lo obligaba a leer y escribir hasta el día siguiente algunos de los ensayos que todavía permanecen inéditos o que se publican en este libro. Pero el bullicio de sus nietos Galia y Daniel, que cada tanto llegaban desde lejos, le dibujaba la mejor de las sonrisas.

Una parte importante de su biblioteca estaba dedicada al tema de la muerte, ya que siempre se había interesado en las evidencias para resolver ese problema máximo; pero no lo habían satisfecho ni las opciones de la religión, ni las de la filosofía ni las de la ciencia. Habrá sido en este aspecto un agnóstico con grandes inquietudes espirituales, al estilo de Miguel de Unamuno frente al lector que lo insta a definirse: "Le responde que siente informarle que en su tienda no venden 'ismos', pero que si tanto le urge ponerle alguno le sugiere situarlo en el escepticismo, entendida esta postura como la propia de quien se dedica a buscar" (Luis F. Fernández Ochoa, 2012. *El anhelo de Dios en la obra de Unamuno*. Escritos, Medellín, 45, pág. 405). (19)

Quizá por eso no lo abatió la noticia sobre el cáncer que lo aquejaba, ya que quedaba por fin a corto plazo de la resolución del enigma. Cuando ya no pudo caminar se hizo instalar una cama junto a su biblioteca; allí tenía también algunos de sus objetos más queridos, como el reloj de pared que le habían regalado por la jubilación y sobre todo el samovar de sus padres, traído de su Rusia natal, con el que preparaban el té en su infancia. David falleció el 28 de noviembre de 1981. Su último pedido fue que abrieran las ventanas, detrás de las cuales crecían los álamos que él mismo había plantado, para que le recordaran sus días en la colonia de Entre Ríos.

Dos años después, el especialista en cultura judía Rubén Kanalenstein lo categorizó como "uno de los pioneros de la antropología cultural" para luego considerar un aspecto poco resaltado: "Debemos recordar que, sin descuidar el aspecto científico, era también un escritor con sentido del humor, un científico ameno (y esto es bastante excepcional)". Finalmente arriesgaba que "quizá se trate de una de las figuras más importantes del judaísmo argentino, aunque su nombre no sea recordado en esa comunidad con la frecuencia que se merecía" (Rubén Kanalenstein, *David Efrón y su importante aporte a la antropología cultural*. Tiempo Argentino, sección Tiempo Cultural, 30 de junio de 1983, pág. 14).

El vuelo de Caliban (*)

Un ensayo sobre la síntesis retrogresiva en la historia

David Efrón

> "*This thing of darkness I acknowledge mine*"I (Shakespeare, *The Tempest*, V; Prospero refiriéndose a Caliban).
>
> "No está dicho que toda destrucción traiga también consigo una renovación". (Burckhardt, *Sobre la felicidad y el infortunio en la historia universal*). (1)

Tanto se ha insistido en la importancia del salto dialéctico de la cantidad a la calidad que se ha terminado por subestimar el papel que la caída desempeña tanto en el universo orgánico como en el de la sociedad y la historia. Es lo que podría llamarse el reculón calibánico de la materia y la conciencia, fenómeno que, adaptando la conocida fórmula de Hegel, se definirá como una ruptura negativa de la evolución. En rigor, en lo que respecta al ámbito histórico-social, la figura del ángel-bestia sugerida por Pascal (y con anterioridad a este por Giordano Bruno) (2) es más verosímil que la imagen maniqueísta propuesta por Shakespeare en su visión prosperiana del universo. En efecto, en el proceso de lo que se ha dado en llamar la humanización de la especie tenemos que vérnoslas con el comportamiento de una sola y misma hechura cuyas alas son las de Ariel, pero cuyo abdomen y rabo son los de Caliban; con el importante agregado de que, a diferencia de todos los otros animales voladores, esta hechura posee la singular capacidad de desplazarse también hacia atrás. Esta capacidad ha sido objeto de un sabio proverbio popular segun el cual "También el Diablo tiene alas".

Como lo sugiere Rilke en la cuarta elegía de *Duino*, trátase en el fondo de un doble proceso en el que el ser florece y se marchita al mismo tiempo; o, como advierte Pope en su poema antroposófico, de un vuelo en el que el remonte y el desplome se conjugan a menudo en una sola figura moral ("Ha sido creado

la mitad para elevarse, y la otra mitad para abatirse"[II]. Essay *on Man*, 2a. epístola, verso 15) (3). Movidos por un prurito meliorista, nuestros dos poetas se abstuvieron de señalar empero que la contradicción inherente en el proceso evolutivo no siempre da lugar a un nuevo brote o a un renovado brinco, sino que a menudo se degrada en un movimiento involutivo o se traduce en una síntesis regresiva que permanece enquistada, por así decirlo, en la cosa o la idea hasta el momento en que se produce su desintegración definitiva; y sin que su vestigio pueda servir de trampolín para una ascensión de otro orden. Pese a los profesionales del optimismo ideológico (4), este tipo de síntesis corresponde a una terca realidad que no se puede blanquear o exorcisar con un cacareo mecánico sobre las llamadas "contradicciones internas" el que a veces encubre una variante seudo-dialéctica de la doctrina meliorista del siglo XIX y cuyo desconocimiento puede redundar en grave detrimento de las estrategias sociales y políticas de las clases y los pueblos desposeídos. Enmendando la conocida imagen de Engels podría decirse que si, visto sinópticamente, el proceso histórico presenta la forma de una espiral en la que cada vuelta o viraje constituye una "ascensión" hacia un nuevo plano, en su detalle concreto y doloroso los zigzagueos o las caídas en la curva general del movimiento desembocan con frecuencia en un callejón sin salida. Tanto Marx como Lenin han criticado severamente la teoría del progreso ordenado y rectilíneo haciendo hincapié no solamente en los desvíos sino también en los reculones y empantanamientos que pueden producirse en el itinerario histórico. Así, en su *Kritik der Philosophie des Rechts*, el primero llama la atención sobre la gravitación negativa de las "regresiones" y los "movimientos circulares" en el devenir social, así como en el carácter "abstracto y vacío" de la noción de un progreso lineal indefinido. Por su parte, Lenin insiste en la necesidad de reconocer la influencia del salto regresivo no solamente en el movimiento de la sociedad sino también en el proceso cognitivo.

"Imaginar la historia universal", dice, "como una marcha ordenada y exacta sin saltos hacia atrás, a veces gigantescos, sería antidialéctico, anticientífico y teóricamente falso" (Citado en el *Diccionario filosófico* de Rosental y Iudin, pág. 271 de la traducción castellana). (En otro texto habla del carácter "malicioso" del proceso histórico agregando que la picardía de la realidad se sobrepone a menudo a la imaginación del más lúcido representante de la clase progresiva). En cuanto a la "curva" del conocimiento, Lenin afirma que "cualquier segmento, trecho o trozo de esta curva puede transformarse de modo exclusivo en una línea independiente y completa... que conducirá al pantano"

(*Cuadernos filosóficos*, pág. 282 de la edición francesa, Éditions sociales, Paris, 1955).

Implícita en estas consideraciones parece hallarse la idea de que el salto retrógrado en la historia o en el conocimiento puede, en determinadas condiciones, transformarse en una caída irreversible y que (contrariamente a lo que pensaba) no siempre el hombre recula para saltar mejor. Sin sucumbir a la tentación del reduccionismo, se podría convenir con un biólogo contemporáneo en que, tanto en lo que se refiere al mundo orgánico como en lo que atañe al universo social, toda idea de progreso universal e inevitable es el producto de un idealismo irracional (Huxley, Julian. *Essays of a Biologist*, *I,* "*Progress in General and Biological Progress*"). Con referencia al primero de dichos mundos, el investigador británico aduce la prueba de que la degradación es un producto del propio proceso evolutivo: algunas formas de vida permanecen estacionarias y sin desarrollarse durante períodos seculares y en general la degeneración se halla vastamente extendida en la evolución de las especies. Verdad es que en otro ensayo de la misma serie afirma, por otro lado, que el estancamiento e incluso algunas veces la misma degeneración han sido factores que indirectamente ayudaron a la dirección principal (*op. cit.*, VII "*Religion and Science*"). Al fin de cuentas, parece inclinarse hacia la noción de un progreso relativo comparando el movimiento regresivo con una ola que no por romperse en la playa impide el ascenso de la marea (de la evolución psicozoica y social del hombre) (*op. cit.*, I). Este progreso relativo consistiría en una elevación del "término medio" y del "nivel superior de éxito" de ciertas cualidades que, tanto en el estado de naturaleza como en el de sociedad, se traduciría en una mayor complejidad de las estructuras, una creciente armonía de las partes y una autorregulación de las funciones.

En lo que al universo social se refiere, no se ve cómo la metáfora de la ola y la marea pueda llevarnos a admitir, por ejemplo, que la degeneración histórica representada por la barbarie nazifascista fue un factor que coadyuvó a la dirección principal de la nación alemana o del llamado mundo occidental en su conjunto; o a reconocer que la degeneración sociopolítica representada por el régimen staliniano ayudó a la orientación principal de la revolución socialista. Fuerza es rendirse a la evidencia de que tanto en la evolución orgánica como en el desarrollo de la sociedad se producen a menudo formaciones estancadas y estructuras abortivas que constituyen tantos otros "callejones sin salida" en un camino que contiene en su interior toda clase de dédalos, trampas y laberintos insalvables. En una crítica de la concepción unilateral y lineal del progreso,

Mandel ha querido ver un paralelo entre los fenómenos del estancamiento y el retraso en la evolución biológica y los callejones sin salida y estancamientos seculares en la evolución económica de algunas sociedades. A su criterio, la concepción dialéctica del proceso económico y social excluye toda fatalidad y todo automatismo. "Ninguna fase de organización social", dice, "necesariamente debe suceder a otra", agregando que el marxismo *dejaría* de ser dialéctico si no admitiera que, junto con las sociedades en progreso, existen otras que denotan un pronunciado grado de regresión (Mandel. E. *Traité d'économie marxiste*, tomo 1. Union Générale d'Éditions, Paris, 1960, pág. 111). La posición de este autor habríase visto reforzada de no haberse abstenido de indicar que los estancamientos a que hace alusión no se limitan a los pueblos agrícolas del sud-este asiático y a las naciones capitalistas sino que se hacen presentes también en los países de economía colectivista.

Adaptando un término acuñado por el mismo Huxley en relación con la evolución zoológica, se podría decir que también la sociedad se halla sometida al principio de la estasigénesis en virtud del cual ciertas "especies" (léase, formaciones socioeconómicas o culturales) llegan hasta un punto límite más allá del cual no pueden avanzar en la dirección de una más elevada organización: "La evolución se ve así como una enorme cantidad de callejones sin salida, con un camino de progreso muy ocasional"[III] (Huxley, Julian. *Man Stands Alone,* "*The Uniqueness of Man*". Harper and Bros, 1941).

> "Solo una fracción de la vida, pequeña y en constante disminución, participa en el cambio progresivo. Cada paso hacia el progreso implica una especialización global –una mejora en la organización general; la especialización unilateral siempre conduce a un callejón sin salida evolutivo"[IV] (*Science, Natural and Social.* Penguin Books. *Op. cit.* Véase también *Essays of a Humanist*, 1964, pág. 40, sobre estasigénesis).

(Huelga decir que la noción de "callejón ciego" empleada por Huxley con referencia a la evolución orgánica solo puede hacerse extensiva al proceso social con la salvedad de que en el segundo caso el factor determinante es de una naturaleza mucho más compleja que el de una mera "especialización unilateral" de la estructura). El optimista sistemático, que se niega a reconocer la gravitación de semejante principio en el ámbito sociopolítico, difícilmente hallará consuelo en la melancólica reflexión de Engels según la cual "la historia tiene su propio ritmo y en última instancia sea cual fuere su curso dialéctico, a menudo la dialéctica la tiene que esperar por largo tiempo" (*Dialectics of Nature*,

Moscow, 1954, pág. 148). En cambio, el optimista trágico, cuyo retrato ha sido magistralmente esbozado por el mismo Engels en el susodicho texto, admitirá sin ambajes que no en todas las carreras la historia logra atrapar a tiempo a la dialéctica. Con respecto a este aspecto del problema, acaso convenga recordar la distinción que Gramsci ha establecido entre los términos "progreso" y "devenir". El primero denotaría una ideología en cuya constitución entrarían ciertos elementos culturales históricamente determinados. Así, la doctrina del progreso habría desempeñado una función democrática en la formación del Estado moderno y en la lucha de la burguesía por el dominio "racional" de la naturaleza, pero esta función se habría deteriorado en razón de que los portadores oficiales de la doctrina han perdido dicho dominio suscitando con su conducta de clase el advenimiento de diversas fuerzas destructivas de la sociedad contemporánea y de su entorno. En cambio, el devenir sería un concepto filosófico del cual puede estar ausente la idea de progreso (*Quaderni del carcere,* vol. II, 10 XXXIII, "*La Filosofía di B. Croce*", Einaudi, 1975, pág. 1335). Como dice Herzen en una de sus notas del exilio, "la historia sueña en la apoteosis de su ser, pero la vida no está obligada a seguirla en sus fantasías".

Al respecto habla el escritor ruso del triunfo de la barbarie sobre el *corpus juris civilis* y la sabiduría de los filósofos romanos, sabiduría que no les permitió, empero, anticipar semejante retroceso. En la historia, como en la naturaleza, −sugiere analógicamente− las flores se abren en la mañana para marchitarse en la noche y sería prosaico pretender "que la rosa posea la solidez del silex" y que la muerte no frene la imaginación poética de la realidad. Extendiendo una imagen empleada por Herzen en relación con la naturaleza en general, se podría decir que la historia "está dispuesta, como Cleopatra, a disolver una perla en néctar, siempre que se divierta en el presente; tiene un corazón de bayadera y de bacante"[V] (Herzen, Alexander. 1847. *De l'autre rive*. Rome. 31. XII, en *Textes philosophiques choisis,* Éditions en langues étrangères, Moscou, 1948, págs. 383, 387). Huelga decir que Herzen se había hecho a su vez una idea algo fantasiosa de la sociedad romana negándose a ver lo que la misma había tenido de bárbaro y de "bayaderesco" en su interior.

En vista de lo antedicho, parece lícito enmendar la conocida metáfora hegeliana para decir que, si bien la flor del devenir es a menudo "refutada" por el fruto (5), no es menos patente que ya sea la primera o el segundo puede en cualquier momento sufrir la impugnación de la oruga, o (para rectificar la parábola evangélica) que no siempre el grano de trigo rebrota para trocarse de nuevo en abundante semilla, sino que está constantemente amenazado por la

voracidad del "gusano irrefutable" (6). Blake lo ha dicho a su manera en un poema tan escueto como elocuente: "Estás enferma, ¡oh rosa! /El gusano invisible /que vuela, por la noche /en el aullar del viento, /ha descubierto tu lecho de alegría escarlata /y su amor sombrío y secreto /consume tu vida"[VI] (*The Sick Rose*, en *Songs of Experience*). Varios milenios antes el escriba bíblico había reconocido este austero principio al señalar en otra parábola que no existe la menor garantía de que el vidente será protegido contra los rigores de la intemperie mientras dirime su conflicto con el ente ignoto:

> "Y preparó Yahve una calabaza, la cual creció sobre Jonás para que hiciese sombra sobre su cabeza y la defendiese de su mal; y Jonás se alegró grandemente por la calabaza. Mas Yahve preparó un gusano al venir de la mañana del día siguiente, el cual hirió a la calabaza y esta secóse...; y el sol hirió a Jonás en la cabeza y desmayábase y se deseaba la muerte..." (*Libro de Jonás*, cap. IV).

Sin exageración puede extenderse a la historia lo que Wells ha observado con respecto a la naturaleza, a saber, que el resultado de su exuberante producción es con frecuencia "una semilla enlodazada, una hoja muerta o una pluma podrida" (*The Research Magnificent*). Y esto pese a William James cuyo engreído optimismo cósmico lo llevó en una famosa página sobre Crillon a afirmar que la vida cobra significado solamente cuando se la concibe como una lucha exitosa "en la cual algo es perennemente conquistado para el Universo" (*The Will to Believe*). ¡Como si la historia no estuviese llena de trágicas situaciones en las que el "Crillon" de la ideología perdió la vida inútilmente en una batalla que solo trajo sangre y miseria a los sobrevivientes o que sirvió simplemente para engrosar la bolsa o el museo del "Monarca"! No sin cierta pomposidad Victor Hugo ha evocado una de estas situaciones en un breve diálogo poético sobre el despojo del Partenon: "ZENIT: En frente del Partenón como un árbol mutilado /La humanidad de arcilla en el Olimpo de mármol /¡Hola a Phidias! /NADIR: ¡Buenas noches a Lord Elgin!"[VII] (*Les quatre vents de l'esprit*, libro 1).

Siglos atrás, Pico della Mirandola, a la par que anticipaba la teoría de la autoformación del hombre, había reconocido la existencia de una dialéctica negativa en el proceso de la misma. Así, en su *Oración sobre la dignidad del hombre*, el Creador se dirije a Adán en los siguientes términos:

> "No te hemos hecho ni de cielo ni de tierra... a fin de que puedas moldearte a ti mismo en la forma que prefieras. Tendrás el poder

> de bajar hasta el nivel de las criaturas inferiores de la vida que son brutas... de acuerdo a la sentencia de tu intelecto".

La verdad es que ninguna retórica triunfalista puede ocultar el hecho de que el "topo" del Espíritu Universal de que nos habla Hegel asciende a menudo de su antro con un trozo de inmundicia entre los dientes (7). En realidad, el propio Hegel reconoce que se han dado en la historia numerosos períodos durante los cuales las inmensas adquisiciones de la cultura quedaron irremediablemente aniquiladas debiendo recomenzarse todo como si nada hubiese sido conqusitado:

> "Hay varios grandes períodos en la historia del mundo que han transcurrido sin que el desarrollo haya sido continuo, en los cuales más bien toda la tremenda cantidad de conocimientos ha sido aniquilada y, desafortunadamente, ha tenido que reiniciarse desde cero"[VIII] (*Sämmtliche Werke*, vol. II, "*Philosophie der Geschichte*". Ed. Glockner, Stuttgart, 1927, pág. 91). (8)

Goethe dice algo análogo con referencia a la Naturaleza. En una carta a Zelter del 13 de agosto de 1831, donde habla del "viejo filisteo" según el cual en el reino orgánico nada se hace en vano: "La Naturaleza, agrega, es eternamente superflua y malgastadora. En esto hasta creo que me acerco a la filosofía hegeliana" (cf. también *Conversaciones con Eckerman*, octubre 7 de 1828).

Hegel habla también de los "reculones" de la Historia que contribuyen a acrecentar la lentitud intrínseca del Espíritu Universal, el cual "tiene bastante tiempo..." porque "trabaja en grande" (Introducción a las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*). El filósofo de Iena busca consuelo del aniquilamiento producido por la mano del hombre mismo en la idea de que los mencionados retrocesos constituyen tan solo "contingencias externas" del proceso histórico, refugiándose en algo así como una variante "racional" de la doctrina providencialista según la cual todo el drama pasional de la Humanidad, con sus marchas y contramarchas violentas y destructivas, representa un mero vehículo que el Espíritu Universal utiliza para realizar un "destino substantivo" y anónimo que trascendería los intereses particulares de los actores, trátese de pueblos o naciones. Haciendo gala de un optimismo retórico, aconseja combinar el sentimiento de "congoja desinteresada" con una "gran concepción" filosófica según la cual el cambio involucrado en la guerra que el Espíritu Universal libra contra sí mismo representaría no solamente una disolución de valores duramente conquistados sino también el advenimiento de

nuevas formas de auto-conciencia en un proceso tendiente a alcanzar en última instancia un estado de "totalidad autocomprensiva". Esta gran concepción −explica en la página final de la misma obra− "se ocupa solamente de la gloria de la Idea reflejándose a sí misma en la Historia del Mundo", para refugiarse "en la calma región de la contemplación".

Inclusive el inveterado optimista ideológico que fue Condorcet, en un pasaje inesperado de su famosa *Esquisse*, se pregunta si no habría "una especie de oscilación" y hasta "una verdadera retrogradación" en la marcha de las sociedades que marcaría un límite a la perfectibilidad de la especie humana (*Époque X*). En un sentido parecido, Delacroix (*Journal, 1822-1863*) habla de "la conspiración universal contra los frutos de la invención, el genio, el espíritu..." y compara a la Barbarie con una Furia que espera a Sísifo en la cima de la montaña (entradas del 1 de mayo de 1850 y el 23 de abril de 1849).

Quienes insisten en cerrar los ojos ante esta "conspiración" padecen de lo que podría denominarse el tarzanismo ideológico, el cual no es menos mixtificador que el sisifismo ultrancero de aquellos que se colocan en el extremo opuesto. Puede hallarse un ejemplo de este tarzanismo en un pasaje del *Diccionario Filosófico* de Rosental y Iudin donde, si bien se reconoce que las formaciones económico-sociales antagónicas poseen siempre ciertos aspectos regresivos que en los períodos de descomposición pueden volverse predominantes, se insiste en reintroducir bajo un ropaje seudodialéctico el viejo postulado meliorista. Así, "la tendencia básica" del desarrollo de toda sociedad humana sería no la regresión sino el progreso, en tanto que el "desarrollo puramente ascendente" (?) solo sería posible en una sociedad "no-antagónica", vale decir, comunista. Este tipo de razonamiento trae a la mente una reflexión de Herzen sobre la tendencia del viejo Hegel (el del profesorado de Berlín) a confinarse en las abstracciones y de justificar el régimen político existente con el objeto de eludir la consideración de los problemas prácticos que interesaban al hombre de aquel entonces:

> "El método dialéctico, cuando no sirve para desarrollar la realidad, y constituye por así decirlo una práctica que simplemente la transforma en idea, se convierte en un medio puramente mecánico de categorizar todo tipo de cosas, un ejercicio de gimnasia lógica, en resumidas cuentas, lo que había sido entre los sofistas griegos y los escolásticos medievales después de Abelard"[IX]*,* 1855, (*Textes philosophiques choisis*, "*Mémoires et pensées*", Moscou, 1948, pág. 553).

Por una vez el retrógrado de Proudhon supo mantener la distinción necesaria entre el mundo de Prometeo y el universo de Tarzán al afirmar que la noción de un progreso incesante es un "balero (9) fisiológico-político"; que la retrogradación es tan real como el progreso; y que el éxito del segundo nunca está definitivamente asegurado (véase *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. III, pág. 537 ss).

Acaso podría extrapolarse al ámbito del proceso sociohistórico lo que Wiener ha dicho con respecto a la evolución biológica e informática, a saber, que puede describirse la formación local y temporaria de "islas" de organización en medio de un universo globalmente expuesto a un principio de entropía irreversible: "Hay islas locales y temporales de entropía decreciente en un mundo en el que la entropía en su conjunto tiende a aumentar, y la existencia de estas islas nos permite a algunos de nosotros afirmar la existencia del progreso"[X] (Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings*. Sphere Books, London, 1968, págs. 35 y 38).

Con anterioridad a Wiener, un pensador francés había expresado un pensamiento análogo en un libro injustamente olvidado:

> "En un mundo que todavía encierra inmensos tesoros desorganizados, de orden masivo y simple, y que permite que estos tesoros fluyan torrencialmente hacia el futuro inalterable que aguarda, una pequeña onda parece ir a contracorriente. No va exactamente contra la corriente, pero al menos no la sigue, no desaparece de inmediato en el desorden anónimo del océano que la aguarda río abajo. Perdura, se mantiene, se alimenta del oleaje que pasa. Y porque perdura, en oportunidades sucesivas podrá extenderse a lo ancho, a través de la corriente, y formar una pequeña zona de permanencia. Su estado es muy precario y una gran ola podría algún día sumergirla toda. Pero durante ese descanso, el islote aumenta y se vuelve más organizado"[XI] (Auger, Pierre, *L'homme microscopique*. Flammarion, Paris, 1952, págs. 49-50).

Inspirado en la noción hegeliana de una "inquietud" ontológica en virtud de la cual el Espíritu Universal destruye su propia obra para realizarse a través de nuevas figuras individuales o colectivas, Hölderlin ha evocado la acción destructiva de ese "demonio colérico" que se agita en el seno de la tierra y en el corazón del hombre y que irrumpe fogosamente para arrancar los árboles de cuajo y destrozar las ciudades inocentes:

> "…el secreto demonio del Desorden, que rabia y se agita en la tierra y en los hombres, el indomable, el conquistador de otrora, que desgarra como a corderos las ciudades, el mismo que antaño escaló el Olimpo bulle en las montanas para escupir su fuego, arrancar los bosques…"[XII] (10)

Ya Goethe lo había dicho a su manera al final de su gran poema filosófico cuando, embargado por el estro político, el Fausto enceguecido y centenario ordena que se prosiga con la excavación de los canales en su nueva Holanda, los lempires traviesos que hasta entonces le habían obedecido, se insubordinan para cavar en su lugar una fosa para el que fuera temporariamente su dueño. Este inesperado desenlace le ofrece a Mefistófeles la oportunidad de pronunciar uno de los más crueles discursos de su repertorio: "¡Por nosotros no más, tú te molestas/con tanto y tanto dique!/ Que así des la más grande de las fiestas/al Diablo de las aguas, está a pique– /De todos modos, ya tú estás perdido!/ Los mismos elementos/ se nos han reunido/ para en nada tornar tus monumentos"[XIII] (*Faust*, parte II, acto 5).

Digámoslo de una vez: pese al optimismo estético de Keats, la "Belleza" no es ni puede ser una fuente de sempiterna alegría (11). En el mejor de los casos tal vez pueda servir de remedio contra el miedo y la melancolía, como pensaba Burton, o representar una promesa de felicidad, como creía Stendhal, pero el antídoto nunca es duradero y la promesa raras veces se cumple. Posiblemente haya sido Schiller quien con mayor realismo y hondura señalara las limitaciones de esa promesa cuando dijo que los dioses dan rienda suelta a su llanto porque saben que también lo hermoso está condenado a morir: "Mirad ahora a los dioses que lloran, las diosas también todas llorando/ que lo hermoso debe desvanecerse, que el más perfecto muere"[XIV] (*Nänie*).

No sin cierto maniqueísmo, Marx y Engels creyeron poder cortar el nudo gordiano de este problema postulando la existencia de lo que el segundo de ellos describió como "el papel histórico del mal moral". En su ensayo sobre Feuerbach, Engels afirma que en la sociedad dividida en clases han sido precisamente "las malas pasiones del hombre" las que, a través de la esclavitud y otras formas de explotación y sufrimiento, han servido de "palancas del desarrollo histórico" (*Ludwig Feuerbach y la filosofía clásica alemana*). A su vez, en su *Miseria de la filosofía*, Marx hace la crítica de quienes, ansiosos por eliminar "todo aquello que hace sombra en el cuadro" (de una sociedad), terminan planteándose la absurda cuestión de la realidad histórica misma". En el

universo histórico, como en el orgánico, explica, "la putrefacción es el laboratorio de la vida".

En rigor, con anterioridad a Hegel, Marx y Engels, ya el viejo Vico había enunciado la teoría del mal como palanca histórica del progreso en un lenguaje que se asemeja al que había utilizado Mandeville pocas décadas antes. Más aún, al hacerlo, el autor de la *Scienza nuova* esbozaba al mismo tiempo lo que es en efecto una anticipación de la teoría hegeliana de la "treta de la Razón" según la cual el Espíritu Universal utiliza los intereses subjetivos de los individuos y las naciones para llevar a cabo sus propios objetivos universales −teoría que, como es sabido, fue retomada en parte por los padres del materialismo dialéctico:

> "...así, de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son los tres grandes vicios que afecta todo el género humano, ella (la legislación) hace la milicia, el comercio y la política, y con ellas la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que ciertamente arruinarían la estirpe humana en la tierra, surge la felicidad civil" (Vico, Giambattista, *Scienza nuova*, libro I, apartado 132. Ed. def. de 1744).
>
> "...este mundo ha surgido sin duda de una mente contraria a veces y siempre superior a los fines particulares que se habían propuesto los hombres; estos estrechos fines, convertidos en medios para un fin más elevado, los ha dispuesto siempre de forma que conservaran la generación humana en la tierra. Los hombres quieren usar sin freno su libido y surge en cambio la castidad de los matrimonios y de ahí las familias... Los órdenes reinantes de los señores quieren abusar de su libertad señorial sobre los plebeyos y van a dar en la servidumbre de las leyes que producen la libertad popular..." (Vico, Giambattista, *Scienza nuova*, Conclusión. Ed. def. de 1744, pág. 1108).

Esta idea ya se encuentra en germen en la fábula "inmoralista" de Mandeville sobre la "colmena murmurante" según la cual la "virtud" (la riqueza, el poder, etc.) de una nación está inextricablemente ligada con el "vicio" o la "corrupción" que le sirven de fundamento. La civilización "pura" sería una pura utopía (*The Grumbling Hive or Knaves Turned Honest*, 1705). En abierta oposición a la doctrina del benevolismo natural propugnada por Shaftesbury y algunos dirigentes religiosos de su tiempo, Mandeville se empeña en mostrar el

papel positivo desempeñado por el mal moral y natural en la emergencia de la economía capitalista y en el desarrollo de las artes y las ciencias en general:

> "...sería completamente imposible elevar una multitud cualquiera para convertirla en una nación poblada, rica y floreciente, o, habiéndolo logrado, conservarla y mantenerla en esa condición sin la asistencia de lo que llamamos el Mal tanto el natural como el moral"[XV] (*A Search into the Nature of Society,* ensayo agregado a la fábula en 1723).

> " ... lo que llamamos el Mal tanto el moral como el natural, es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la base sólida, la vida y el apoyo de todos los oficios y empleos sin excepción ... es allí donde debemos buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias..."[XVI] (*Ibíd.*).

A este respecto resulta interesante la apreciación que Marx hace del razonamiento de Mandeville en *El capital* (La teoría de la plusvalía). La idea del mal necesario se halla prefigurada también en el pensamiento de Helvetius y d'Holbach. Así, en *De l'esprit*, el primero dice que si se quiere conservarle al libertinaje el nombre de vicio "debemos entonces acordar que hay algunos que son útiles en ciertos siglos y países, y que es al lodo del Nilo que Egipto debe su fertilidad". A su vez, en *Système de la nature*, II, cap. I, d'Holbach habla de la función antropogenética de las necesidades como de un mal necesario en relación con el problema de la satisfacción de estas necesidades.

También algunos poetas han sido tentados por el tema del mal necesario. Así, en un poema intitulado *Loi de formation du progrès,* Victor Hugo dice: "Es en la sangre que Roma y Venecia florecieron" y que "Toda flor es primero abono, y la naturaleza /germina comiéndose su propia podredumbre" (*L'année terrible*. Paris, 1872).

Así también, en su *Fausto* histórico, concibe lo demoníaco como un ingrediente imprescindible del Universo:

> "EL SEÑOR: Tú, Lucifer,
>
> Tú también eres, en mi vasto universo,
>
> Un eslabón necesario. Actúa! Actúa!
>
> Tu frío saber, tu loca malevolencia
>
> Son los fermentos que estimularán al hombre"[XVII]

(*La tragédie de l'homme*, Coryna, Budapest, 1964; adaptación francesa de Jean Rousselot).

Empero, el optimismo socio-escatológico de Marx le impidió reconocer que tanto en la historia como en la naturaleza la materia podrida no siempre posee la virtud de un abono y que es susceptible, por el contrario, de ejercer una influencia tóxica sobre el organismo que la utiliza como alimento. Hyppolite ha observado que, en contraste con Hegel, Marx no atribuye suficiente importancia al elemento negativo y trágico del proceso histórico ya que de acuerdo a su doctrina el advenimiento del comunismo traería consigo una reconciliación definitiva de todas las contradicciones inherentes en la enajenación capitalista de la esencia social del hombre.

"Es en la tragedia existencial de la historia donde Hegel ve la Idea, es al contrario, en la supresión histórica, en la reconciliación efectiva o en la síntesis efectiva que Marx descubre el equivalente real de la Idea Hegeliana"[XVIII] (*Cahiers internationaux de sociologie*, 1947, págs. 142-161. Citado por René Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, P.U.F., 1971, pág. 117).

Esto es verdad solamente en relación con los escritos tempranos de Marx puesto que, como se indica más abajo, tanto en las *Grundrisse,* como en *La miseria de la filosofía* y *El capital* se reconoce la gravitación de lo negativo en el devenir socio-histórico. Cabe hacer la salvedad, sin embargo, que aún en este caso se concibe lo "brutal" y lo "bárbaro" como ingredientes necesarios del progreso. En cuanto a la afirmación de Hyppolite sobre la "supresión histórica" en el pensamiento de Marx, conviene tomarla con un grano de dialéctica puesto que en *El capital* se dice claramente que la relación "metabólica" hombre-naturaleza se sitúa siempre en el reino de la necesidad (12). Una imagen análoga a la de Marx −dicho sea de paso− se hace presente en la visión misticotrágica de Herder para quien las representaciones sucesivas del drama histórico resultan posibles gracias a la podredumbre: "... nos estamos acercando a una nueva apariencia, aunque solo por decadencia"[XIX] (*Auch eine Philosophie der Geschichte sur Bildung der Menschheit*, 1774, sección tercera). Herder observa también que la marcha de la "Providencia" (el famoso *Fortgang* circular de las naciones-épocas) se lleva a cabo sobre los cadáveres de millones de seres humanos (*loc. cit.*).

La noción del mal histórico necesario se acusa por primera vez en las *Grundrisse* donde la reprobación justiciera de las barbaridades cometidas bajo el sistema capitalista viene contradictoriamente acompañada de un reconocimiento de la

"misión civilizadora" del capital y de las contribuciones que dicho sistema ha hecho al progreso general de la sociedad. Se hace presente de nuevo en el primer volumen de *El capital* donde Marx describe como fenómenos históricamente necesarios y positivos la violencia y la rapiña que acompañaron al proceso de la acumulación primaria y que se prolongaron en el sistema colonial y semicolonial moderno. Es de presumir que esta idea ha servido de fuente conceptual para la teoría pseudomarxista de Gramsci sobre la lucha histórica entre la "animalidad" y el "industrialismo" y sobre el costo terrible que la humanidad ha tenido que pagar por el sometimiento de los instintos naturales durante el pasaje del nomadismo a la agricultura sedentaria, así como la superación de la gleba y la esclavitud. Según esta teoría el progreso social se habría realizado gracias a una coerción brutal y sanguinaria de las clases débiles y refractarias, lo que habría dado lugar a nuevos tipos de civilidad y de trabajo y a formas cada vez más complejas de vida colectiva:

> "El industrialismo es una victoria continua sobre la animalidad humana, un proceso ininterrumpido y doloroso de subyugar instintos a hábitos nuevos y rígidos de orden, exactitud, precisión…Esto es porque hasta ahora los cambios han tenido lugar a través de la coacción brutal, imponiéndose una clase a otra. La selección de los hombres aptos para el nuevo tipo de civilización, es decir, el nuevo tipo de trabajo, se produjo con una brutalidad sin precedentes, arrojando al infierno de las subclases a los débiles, los refractarios.
>
> La historia del industrialismo siempre ha sido (y hoy se hace de una forma más acentuada y rigurosa) una lucha continua contra el elemento de 'animalidad' del hombre, un proceso ininterrumpido, a menudo doloroso y sangriento, de subyugación de los instintos (natural, es decir, animal y primitivo) a normas y hábitos de orden, exactitud y precisión cada vez más nuevos, más complejos y rígidos que hacen posible las formas cada vez más complejas de vida colectiva que son la consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo"[xx] (Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere.* Einaudi, Nuova Serie, 1975, vol. 1, pág. 138 y vol. 3, pág. 32 y ss.).

Bajo la influencia de Hegel, Herzen llegó a justificar la explotación del trabajo describiéndola como una "fatalidad" histórica. La cultura de la minoría poseyente, fundada en el esfuerzo productivo y embrutecedor del pueblo, habría sido la consecuencia inevitable de "un aspecto fatal y trágico" del

proceso histórico, proceso del cual tanto el capitalista como el proletario habrían sido las inocentes víctimas (Herzen, Alexander, *Textes philosophiques choisis,* "*De l'autre rive*", Paris, 1848, 1 Dic., en, Mosel, 1948, pág. 436).

A su vez, Croce, a la par que hace resaltar la oposición de Vico a la filosofía iluminista, habla con simpatía de su "justificación de las fuerzas primitivas y bárbaras" de la sociedad en tanto que "escalones necesarios y positivos de la historia y por ende de la civilización" (*Revue de métaphysique et de morale,* "*Historicisme pur et impur*"). Lukacs ha abordado tangencialmente este problema en una disquisición sobre la naturaleza "bipolar" del proceso antropogenético:

> "El retroceso de la barrera natural significa, desde el punto del ser humano, una vida que se hace cada vez más humana. Se agrega a ello aún, como consecuencia de no ser uniforme este desarrollo, el que este hacerse cada vez más humana la vida produce como contrapartida formas cada vez más acusadas de inhumanidad... Así, pues, como quiera que la humanización es un proceso contradictorio, resulta que ese hacerse del hombre cada vez más humano tiene que producir también, una y otra vez, el polo opuesto, hasta que el proceso de humanización se concluya un buen día. Mas, en cierto sentido, este no se concluirá jamás; y por ello creo que Marx tenía razón al decir que la economía, proceso de humanización del ser humano, es reino de la necesidad que ha de subsistir siempre" (*Gespräche mit Lukacs*. 1967. Hamburg. Rowholt Verlag, en un coloquio con los escritores alemanes Holz y Abendroth; la cita proviene de la edición castellana de este libro, Alianza Editorial, Madrid, 1969, págs. 181-2).

Lukacs se refiere en la misma ocasión al problema del "callejón sin salida" tanto en lo que respecta al proceso biológico como en lo que atañe al proceso social; a su criterio, en el primer caso el *callejón sin salida* sería "irresoluble", en tanto que en el segundo el fenómeno tendría un carácter "relativo". (Desgraciadamente, el texto no contiene la menor prueba de que esta importante distinción repose sobre un análisis objetivo de la realidad histórica y no sobre una consideración de orden ideológico). En la actualidad no existe una posición uniforme sobre este asunto en el seno de la familia marxista y no es infrecuente que el planteamiento mismo del problema adolezca de una gran ambigüedad filosófica. Así, a juicio del escritor yugoeslavo Markovic, frente a las diversas formas del Mal en el mundo contemporáneo (tales como el genocidio racista, el politicidio, etc.) resulta imposible retener la imagen dualista

de una realidad positiva latente en el hombre en pugna contra una realidad negativa externa que trata de subyugarla. El Mal tendría raíces internas profundas y constituiría "un modelo latente de la relación humana", siempre listo a manifestarse cuando las condiciones le son favorables ("Obviamente, también es un patrón latente del comportamiento humano, producto de toda la historia previa de la raza humana. Obviamente, también hay un patrón latente de conducta humana siempre listo para desarrollarse en circunstancias favorables"[XXI]).

Como única alternativa válida para la doctrina del pesimismo moral fundado en el principio del mal congénito o constitutivo, Markovic propone la adopción de una actitud de optimismo mesurado y paciente basado en la idea de que el mal podrá eliminarse solamente cuando el hombre cese de ser un objeto para el hombre y el reino del dominio sobre las cosas sea reemplazado por el del dominio sobre los hombres. Esta profesión de fe kantiana-marxoide da lugar *ipso facto* a una apología del sistema participacionista yugoeslavo como camino susceptible de conducir a la humanidad a un estado en el que el individuo se verá liberado de ese modelo latente de la perversidad... (véase Markovic, Mihailo, *Veränderung der Gesellschaft Sechs konkrete Utopien*, "*Gesellschaft*", una colección de ensayos de varios autores publicada por la Fischer Bücherei, 1970).

En su tentativa de formular las bases de una teoría científica de la ética, el filósofo soviético Shishkin, a la par que hace suya la idea de Engels sobre "el papel histórico del mal moral", hace gala de un maniqueísmo semántico que le permite reconocer, por una parte, que las "malas pasiones" de la burguesía han constituido una palanca de la evolución histórica y a insistir, por otra parte, en el carácter "hipócrita" del progreso realizado por dicha clase y la naturaleza benevolente del "mal" representado por la acción de la clase obrera en su lucha contra el viejo sistema.

> "El 'mal' ha hecho progresar la historia de dos maneras. Por un lado (toda la historia de la sociedad de clases lo confirma), las malas pasiones de los hombres, la avaricia y las ansias de poder, han sido las palancas de la evolución histórica. La moralidad de las clases explotadoras justificó u ocultó estas pasiones bajo el velo de frases hipócritas sobre el amor al prójimo, la caridad, la beneficencia, el papel civilizador del colonialismo, etc. Cuando la clase obrera entró en la arena de la lucha histórica y triunfó sobre los explotadores, el mal, en su forma original, dejó de ser la palanca

> de la evolución histórica. Pero, por supuesto, la lucha de la clase obrera y su victoria son un ultraje a las cosas sacrosantas de la sociedad burguesa; es por eso que los ideólogos y los defensores de esta sociedad lo ven como un mal. No obstante, de hecho, este 'mal' es la condición y la premisa de un Bien real para la abrumadora mayoría de la sociedad"[XXII] (Chichkine, A, *Éthique, Éditions en langues étrangères.* Académie des sciences de l'U.R.S.S., Moscou, sin fecha; trad. del original ruso, pág. 323).

Inspirado también en la teoría de Engels sobre el mal como palanca, otro escritor marxista contemporáneo no ha tenido reparo en aseverar que los criterios de apreciación para juzgar la explotación de clase son de naturaleza histórico-práctica y no ética y que, habida cuenta del progreso dialéctico que esta explotación ha engendrado, fuerza es reconocer que la misma ha desempeñado "un papel históricamente positivo" pese a los terribles sufrimientos de que ha sido objeto la masa trabajadora. Más aún, postulando la tesis de una "humanización del mal", el mismo escritor afirma que con el advenimiento del régimen colectivista el "mal capitalista" será reemplazado por un "mal socialista" adecuado a los requerimientos objetivos de "otros tiempos y otros hombres" (Verret, Michel, *Les marxistes et la religion*, *op. cit.*, págs. 71 y 150).

Desde una perspectiva más hegeliana que marxista y en relación a la teoría del duelo ontológico de las conciencias, otro escritor francés ha expresado un pensamiento análogo en un estudio sobre la antropología de la muerte. A su criterio, la barbarie y la cultura estarían históricamente ligadas no solamente por el hecho de que la primera ha sido el producto de la servidumbre (civilización del dueño a expensas del trabajo del esclavo) sino porque el hombre ha tenido que "luchar por la barbarie contra la barbarie"; la cultura ha tenido que utilizar a su vez el asesinato "y este asesinato civiliza, porque conquista lo universal" (Morin, Edgar, *L'homme et la mort.* Ed. du Seuil, edición aumentada de 1976, pág. 291). Acaso esta variante halle su inspiración filosófica en una afirmación de Hegel según la cual "La Caída es el eterno mito del hombre" y constituye la verdadera transición hacia lo humano" (*Philosophie der Geschichte,* parte III, cap. 2).

En realidad, tenemos que vérnoslas aquí con una variante socio-materialista de la doctrina del pecado original, con el agravante de que en este caso es el proletariado el que hace las veces de un *vir dolorum* o de un *agnus historiae* cuyo sacrificio resultaría en la salvación de toda la Humanidad. Acaso no sea

improcedente sugerir a este respecto que, cuando se lo expulsa por la puerta de la Dialéctica, el Diablo se las arregla para entrar de nuevo por la ventana de la Ideología −lo que parecería confirmar una vez más el adagio popular de que el ángel caudino "sabe más por viejo que por diablo"... Goethe toca el fondo de esta cuestión en la primera parte de su obra máxima: forzado a identificarse, Mefistófeles responde con una fórmula que les va como anillo al dedo a los teorizadores de la "humanización del mal" y la "barbarie civilizadora": "Una parte de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien"[XXIII] (*Faust*, I, versos 1336-7). Es el mismo diablo, que al término de su amable plática celeste con el Todopoderoso confiesa en un irónico aparte que se cuida mucho de romper sus relaciones con "un noble Señor que habla tan humanamente con el Demonio mismo": "De vez en cuando me gusta ver al Viejo y me guardo de indisponerme y romper con él. Es muy generoso que un señor tan grande tenga la bondad de hablar incluso con el diablo"[XXIV] (*op. cit.*, I, versos 351-3).

Apenas si hace falta señalar que llevado a su extremo este humanismo desesperado podría conducir a una justificación "lógica" de todos los horrores de la historia. Como lo ha observado Marcuse, al comprenderlo todo, la *Vernunft* hegeliana termina por absolverlo todo pudiéndose hasta acreditar una definición de la Razón que englobe "la esclavitud, la Inquisición, los campos de concentración, las cámaras de gas y los preparativos nucleares" *(Raison et révolution*, Prefacio. Éditions de minuit, 1968).

La concepción del mal como factor dialéctico del progreso parece remontar a la teoría de Hegel sobre la función a la vez enajenante y liberadora del trabajo servil así como a su doctrina sobre la racionalidad del ser. Acaso tenga que ver también en parte con la teoría aristotélica sobre la función cultural de la servidumbre. Cabe observar, por otra parte, que, si bien ha ejercido una seducción particular sobre los teóricos del marxismo, su influencia se ha hecho sentir igualmente en el pensamiento de diversos representantes de la filosofía burguesa. El ejemplo más notorio está representado por la doctrina de la "inocencia del devenir" de Nietzsche, la que, junto con esa otra teoría suya de la "vida peligrosa", sirvió para encubrir ideológicamente las rapacidades y aventuras de la "bestia rubia" en la primera mitad del siglo XX. Se hallará otro ejemplo en un libro de Winwood Read (*The Martyrdom of Man*. London, 1872) donde, a la par que se hace una apología del sacrificio individual en aras de la "Sagrada Causa" de la Humanidad así como del "puro sentido del deber" hacia la posteridad y de la dignidad del "patriotismo planetario", se propone una

justificación del sufrimiento y las agonías del pasado como fuente de una "prosperidad" relativa en un futuro que nunca deja de serlo.

> "La guerra, el despotismo, la esclavitud y la superstición son ahora perjudiciales para el progreso de Europa, pero una vez fueron los agentes por los cuales se produjo el progreso... En cada generación, la raza humana ha sido torturada para que sus hijos puedan beneficiarse de sus penas. Nuestra propia prosperidad se basa en las agonías del pasado. ¿Es injusto entonces que también suframos nosotros en beneficio de los que están por venir?"[XXV] (*op. cit.*, cap. VI).

Entre los "beneficios" históricos de la guerra y la esclavitud, Read menciona el desarrollo de la tecnología, el comercio y la nacionalidad. Cabe advertir, finalmente, que el optimismo trágico involucrado en la noción de una síntesis regresiva en la historia nada tiene que ver con el nihilismo patético de los voceros de la *lumpen-intelligentsia* contemporánea quienes, ocultando su rostro anarcoide detrás de un utopismo con máscara humana, denigran todo aquello que de positivo ha surgido de las revoluciones soviética y china, así como toda tentativa de organizar las fuerzas democráticas en los países capitalistas con el objeto de luchar contra los vestigios del imperialismo y de impedir el triunfo del neo-fascismo. Puede servir de ejemplo de este nihilismo un libro donde se llega hasta el grotesco extremo de conferirle el título de "Dante de nuestro tiempo" a un novelista ruso quien en su odio del socialismo no ha vacilado en propugnar la restauración del régimen teocrático en su país con el objeto de recuperar los valores sagrados del "alma eslava…" (véase Levy, Bernard-Henri, *La barbarie à visage humain*. Grasset, Paris, 1977). Burckhardt muestra que han existido potencias absolutamente destructivas en cuyas huellas nunca creció más la hierba. En relación con la desaparición violenta de sociedades como la ircana y la bactriana se pregunta si las mismas no habrán luchado en vano.

La noción de estasigénesis ya se perfila en el pensamiento de Thomas H. Huxley quien habla de la "metamorfosis retrogresiva" en la naturaleza (véase *Evolution and Ethics. Prolegomena*, 1894). Menos despiadado, uno de los más grandes poetas modernos ha expresado metafóricamente una idea análoga: "El progreso, tenebrosa abeja, hace la felicidad con nuestros males"[XXVI] (Victor Hugo, *Lux* en *Châtiments,* XVII).

Redondo es bueno

Un ensayo sobre la naturaleza esférica de la percepción, la lógica y el sentimiento

David Efrón

> "Y aun por eso fueron formados los ojos en esferas, que es la figura más apta para el ejercicio de ver" (Gracián, *El criticón*).

> "*Space is boundless by re-entrant form, not by great extension.* That which is *is a shell floating in the infinitude of* that which is not"[I] (Eddington, *The Nature of the Physical World*).

En esta época de crisis estructural generalizada, en la que la inflación conceptual y el hiperbolismo afectivo se dan la mano para producir toda clase de grandilocuencias y escapatorias "cosmológicas", conviene recordar que la concepción infinita del entorno se inscribe en una tradición retórico-filosófica que va desde el *todo inconmensurable*[II] de Lucrecio hasta la *inmensidad bruta*[III] de Rostand, pasando por una variedad de fórmulas análogas tales como el *inmenso y los innumerables*[IV] de Bruno, el *abismo mudo*[V] de Pascal, el *abismo horrible e inmenso*[VI] de Leopardi, el *abismo sin borde*[VII] de Victor Hugo y el *vacío sin fin*[VIII] de Leconte de Lisle. Trátase en el fondo de un infinito ideológico cuyas implicancias éticas y sociales pueden ser tan perniciosas como las del *infinito malvado*[IX] de Hegel. Como lo ha observado Pearson, el llamado espacio abismático no constituye un dato perceptual sino un producto de nuestra imaginación, cuando no es una fraseología sin sentido:

> "...el espacio de nuestras percepciones no es exactamente acorde con los contenidos de esa capacidad finita que llamamos nuestra facultad de percepción... Por lo tanto, el único espacio infinito que conocemos, lejos de ser una inmensidad real que sobrepasa

> nuestras capacidades finitas, es un producto de nuestra propia facultad de razonamiento. Por otro lado, el espacio cósmico, el modo de nuestra percepción, es finito y está limitado por el alcance, no de lo que imaginamos, sino de lo que realmente percibimos como que coexiste"[X] (Pearson, Karl, *The Grammar of Science*, cap. V. 1892).

En realidad, con varios siglos de anterioridad, Bruno mismo había reconocido que, si bien su "Infinito" constituía el más seguro producto del *intellectus*, era inaccesible a la percepción sensible (*De l'Infinito, universo e mondi*).

Adaptando el lenguaje (pero no la ideología) de Parménides se podría decir que el espacio perceptual es "como una esfera armoniosamente redonda" y que, como ella, "no carece de nada" y está "todo lleno de ser" (de su poema *De la verdad*).

A este respecto el comentario de Aristóteles ofrece un interés particular: "Hay que pensar que la tesis de Parménides es mejor que la de Melissos porque para este el todo es infinito, mientras que para aquel el todo es finito y siempre igualmente distante de su centro" (*Física*). También podría decirse que como la esfera del orbe puro de Empédocles, dicho espacio es un "todo de plenitud" (*De la naturaleza*). Esta idea será retomada más tarde por Pier Angelo Manzolli (Palingenius) en su *Zodiacus Vitae* (Venecia, 1534), así como por Nicolas de Cusa quien hablando del centro ubicuo y la nobleza relativa de las diversas "regiones" del universo, dirá en su *De Docta Ignorantia* que "el hombre no desea otra naturaleza sino que aspira solamente a ser perfecto en la suya propia".

Pese a la angustia matemática de Junco Pensante, el hombre no está perdido sino *enquistado* en ese *Kosmos* que ya el viejo Jenofonte había denunciado como superstición de los sofistas, que Nietzsche describió como la hipérbole de las hipérboles y que Valery definió como un ente mitológico que escapa no solamente al dominio de la intuición sino también al imperio de la lógica. Abstracción hecha del vitalismo existencialista que vicia su pensamiento, Bollnow no deja de estar en lo cierto cuando dice que el sentimiento de sostén *(Widerhalt)* prima sobre el del llamado desamparo ontológico y sobre todo cuando sugiere que el primero de estos sentimientos se nutre de la experiencia colectiva (Bollnow, O. F. *Das Wese der Stimmungen*. A/Main, Frankfurt, 1841).

Nietzsche habla también de la "ingenuidad hiperbólica" del hombre quien se toma por la medida del universo (*La volonté de puissance*, vol. II. Gallimard, Paris, 1948, pág. 47. Traducción del original póstumo alemán).

Sin pretender atribuirle un significado más que analógico a las observaciones incluidas en el siguiente párrafo, acaso sea lícito que, al igual que el espacio-tiempo cerrado sobre sí mismo de Einstein, la perspectiva orgánico-cultural del hombre es una esfera curva y finita que carece de fronteras; y que su contenido depende de su "rayo de curvatura" perceptual, lógica o afectiva, con el agregado, empero, de que la superficie de esta esfera esté exenta de agujeros a través de los cuales dicho contenido podría vaciarse, por así decirlo, en lo que pomposamente se ha dado en llamar el Océano sin fondo del ser.

Cabe advertir también que, a diferencia del universo estático de Einstein, en otro aspecto la susodicha esfera es comparable más bien a un globo de caucho que (como el modelo de Lemaître) se dilata o se encoge en función de factores intrínsecos a su estructura, pero otra vez con la salvedad de que en el caso del universo perceptual y lógico estos factores pueden ser de orden matemático o técnico (para la expansión) y de naturaleza patológica (para la contracción, como, por ejemplo, en la ceguera o la afasia). En cambio, al igual que el universo einsteiniano, la "densidad" de este globo es constante y nunca deja de proporcionar al sujeto (1) de la percepción y el conocimiento un sentimiento de plenitud (casi estaría tentado de decir de "homeostasis" y de "cenestesia" ontológica).

Adaptando una idea de Leucipo transmitida por Aristóteles, se podría decir que el Ser es un "completamente lleno" compuesto por una multiplicidad de *plenums* individuales igualmente repletos de realidad. O para emplear el lenguaje de Meliso, que en la esfera de la percepción y el conocimiento "no hay nada vacío (*keneon*) y que no existiendo el vacío (el Ser) no tiene ningún lugar donde retirarse" (*hypochoresai)* (Fragmento 7).

Es interesante señalar de paso que, abstracción hecha del prejuicio vitalista que lo caracteriza, la concepción que Nietzsche se hace del universo se asemeja a la vez a la vieja doctrina atomística y a la de la cosmología contemporánea –un todo energético "encerrado por la nada que opera con su límite" y oscilando entre la simplicidad y la complejidad en un espacio que no tolera ningún vacío (*La volonté de puissance.* 1948. Paris, Gallimard, vol. II). Mediante una imagen óptica que anticipa en cierto sentido la concepción wittgensteiniana de la globalidad, Nietzsche propone la noción de una conciencia-horizonte así como la idea de una esfericidad de la percepción en el reino orgánico, la misma que compara simbólicamente con una telaraña:

"Sean penetrantes o débiles, mis ojos no ven más que hasta una determinada distancia. Veo y obro dentro de un espacio, constituye mi destino más cercano, grande o pequeño; un destino del que no puedo escapar. En torno a cada ser, se extiende, pues, un círculo que le es propio… Estamos dentro de una tela de arana, y solo podemos captar con ella aquello que se deje cojer"[XI] (Nietzsche, F. *Gesamtausgabe*, IV. Leipzig, 1895, pág. 118-9).

Contrariamente a lo que pensaba Santayana (*The Sense of Beauty,* parte III, sección 21. 1896), la percepción del entorno implica necesariamente un sentido de frontera y la forma que esta percepción adopta, lejos de presuponer una yuxtaposición de "bloques" aislados e independientes, es siempre de naturaleza orgánica y dinámica. Más aún, como lo observa finamente Feuerbach, con un solo sentido o con muchos el hombre siempre tendría una imagen integral de la realidad:

"Tampoco tenemos ningún motivo para imaginar que si el hombre estuviera dotado de sentidos o de órganos más numerosos, también conocería más propiedades o cosas de la naturaleza... El hombre tiene justo la cantidad de sentidos necesarios para tener una percepción total, integral del mundo"[XII] (*Leçons sur l'essence de la religion*, pág.160; la edición original data de 1851).

Feuerbach toca también este asunto en la parte introductiva de *Das Wesen des Christentums* (1841) tildando de ridícula la idea de que la naturaleza humana es incompleta, observa que "cada límite de una esencia existe para otro ser que está *fuera* y por encima de él". Hablando del animal en general dice que su ojo "no llega más allá de su necesidad y su ser tampoco crece más allá de su necesidad".

En una doble crítica del agnosticismo fisiológico de Helmholtz y el formalismo epistemólogico de Kant, Engels ahonda el análisis de esta cuestión afirmando que las limitaciones inherentes tanto a la percepción visual como a la aprehensión cognitiva representan una "imperfección necesaria" en la estructura del ojo y de la mente sin la cual la visión y el conocimiento resultarían imposibles. "Un ojo" dice (y en el contexto del pasaje esta observación puede hacerse extensiva metafóricamente al intelecto) "que pudiese ver todos los rayos, por esta misma razón no vería nada". Engels expresa un pensamiento análogo con respecto a la dialéctica de la luz y la oscuridad observando que "la tiniebla más profunda y la luz más

resplandeciente ejercen el mismo efecto ofuscante sobre nuestros ojos y en este sentido son idénticas para nosotros" (*Dialectics of Nature.* Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1954, págs. 318 y 378).

Las consideraciones teóricas de Feuerbach y Engels han encontrado una confirmación experimental en las investigaciones de Koffka, Kohler, Wertheimer y otros representantes de la psicología configurativa relativas a la naturaleza contextual y totalizante de la percepción visual y la operación lógica, así como en los estudios de Uexküll sobre el carácter circunscriptivo del entorno percepto-motriz de cada una de las especies animales desde la ameba hasta el hombre. En un lenguaje que recuerda un poco al de Feuerbach, Uexküll observa que todo ser vivo está ajustado (*eingepasst*) a su entorno gracias a su sistema receptor (*Merknetz*) y su sistema efector (*Wirknetz*), características que constituyen el círculo funcional (*Funktionkreis*) del organismo (*Theoretische Biologie*. 2a. Ed. Herlin, 1938; *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 1909. 2a. ed. Herlin, 1921). Lamentablemente tanto la psicología configurativa de Koffka *et al.* como la biología "kantiana" de Uexküll adolecen de un defecto mayor puesto que dejan de lado dinámicos históricos y socio-culturales en el primer caso, de la percepción y el conocimiento humanos. (2)

Ya el viejo Aristóteles había señalado la naturaleza "limitativa del conocimiento". En efecto en el libro segundo de su *Metafísica*, observa que:

> "los factores causales (*aitia*) de las cosas no son infinitos, ya sea seriadamente o en su género. (Si lo fueran) no podría haber una inteligencia racional (*nous*) en el mundo porque el hombre que posee semejante inteligencia siempre se conduce en vista de un objetivo y todo objetivo es de naturaleza limitativa... Por otra parte, si los factores determinantes fueran numéricamente infinitos, tampoco sería posible el conocimiento porque solo podemos conocer una cosa cuando hemos llegado a identificar los factores que la determinan y sería imposible cubrir en un tiempo finito lo que es discursivamente infinito".

Podría explicitarse la idea de Feuerbach sobre la integralidad perceptiva diciendo que en su etapa meramente olfativa el universo perfumado de la "estatua" de Condillac es tan cabal o sinóptico como lo será en cualquiera de sus condiciones o capacidades multisensoriales posteriores. En otras palabras el mundo de esta estatua es siempre una *summa tota*, para emplear esta vez una imagen más venturosa de Lucrecio.

Cabe señalar, por otra parte, que lo que Feuerbach señaló con respecto a la plenitud perceptual, Wittgenstein iba a indicarlo más tarde en relación con la globalidad lógica. Así como el ojo −dice− no puede trascender su campo de visión, así tampoco la mente es capaz de sobrevolar su ámbito conceptual. "La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus propios límites"; para poder trazar una frontera objetiva para el pensamiento deberíamos poseer la virtud de pensar "de los dos lados" de esta frontera, vale decir, "pensar lo impensable". (3)

Adviértase que esta idea se halla prefigurada en el conocido pasaje de Hegel sobre el "Infinito Malo" donde se dice que "la finitud es la categoría más terca del entendimiento" (*Wissenschaft der Logik*); y que hasta cierto punto, antes que Hegel, ya el viejo Hume había llamado la atención sobre la naturaleza circunscriptiva del conocimiento: "Dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos limites del universo; ...jamás concebiremos un género de existencia más amplio que el de las percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera" (*Tratado de la naturaleza humana*, tomo I, parte 2a, sección 6, 1739, citado de la traducción castellana). (4)

Y acaso no sea exagerado sugerir que todas estas nociones ya se hallan en germen en una sentencia de Nicolas de Cusa según la cual cada objeto es una "contracción" de lo infinito y que la contracción misma constituye el fundamento de la razón (*De Docta Ignorantia*). Tiene también atingencia con este asunto el concepto wittgensteiniano de una "totalidad limitada". (5)

Conviene recordar, además, que la noción de una globalidad epistemológica aparece también en forma embrionaria en las *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) de Descartes, donde viene asociada a la idea de indivisibilidad:

> *"...nam sane cum hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo; et quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede vel brachio,/vel quavis alia corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco"* (*Meditatio VI*).

En la sinopsis del mismo tratado el filósofo del *cogito* expresa metafísicamente este pensamiento al afirmar que no podemos concebir "la mitad de una mente", pensamiento que se hace presente de nuevo en su *Passiones Animae* (1649), donde, a la par que se postula una relación integral entre la mente y todos los órganos del cuerpo, se habla de la inconcebibilidad de "una mitad o una tercera parte de un alma" (*op. cit.*, artículo 30).

En cierto sentido la metáfora del globo de caucho es aplicable igualmente al orbe psicológico puesto que tampoco el sentimiento tolera un hueco en su estructura. Si, después de las experiencias de von Goericke, se ha podido pensar en la posibilidad de un vacío cósmico, de un modo figurativo se puede afirmar que el principio del *horror vacui* (mejor dicho del *amor plenitudinis*) tiene rotunda vigencia en el "espacio" afectivo (como la tiene en el lógico). Como el *plenum* especial de Whitehead o el universo denso de Bondi, el orbe de la emotividad está siempre repleto de actividad o contenido. El "vacío existencial" o la implosión de que nos hablan Frankl y Laing respectivamente (nociones que, dicho sea de paso, se hallan prefiguradas en la de la "dificultad de ser"[XIII] de Fontenelle) son productos imaginativos puesto que el sentimiento de indigencia psíquica producido por la depleción de la "voluntad de significado" (Frankl) da lugar *ipso facto* a otro sentimiento, esta vez de angustia o de aburrimiento. Ya Leopardi había señalado en su fino análisis del hastío:

> "El vacio, es decir el estado de indiferencia y falto de pasión, siempre está presente en el alma, así como lo estuvo siempre en la naturaleza humana, según los antiguos. El hastío es como el aire aquí abajo, que llena todos los espacios entre los otros objetos, e inmediatamente corre para ocupar su lugar cuando se van, si otros objetos no los reemplazan. En otras palabras, el vacío del alma humana misma, y la indiferencia, y la falta de pasión alguna, es hastío, que también es pasión"[XIV] (*Zibaldone*, l7. X. 1823).

Esta idea tiene un antecedente filosófico-religioso en la doctrina budista del *sunyata* según la cual "donde hay Vacuidad hay también la Forma" (*Gran Vehículo*). Adaptando una expresión utilizada por Bergson en su análisis del concepto de la "Nada" parece lícito sugerir que la noción de un vacío psíquico es una idea positiva a la segunda potencia. En el mismo tren de ideas puede decirse que la "pequeña cueva" de Montaigne, el "calabozo" de Pascal, el "chaleco de fuerza" (de la existencia) de Kierkegaard, la "marmita" de Baudelaire, la "jaula" de Unamuno y el "agujero" de Sartre, representan, cada uno a su manera, una *vivienda* no menos cómoda que la "*amplissima domus*" imaginada por Boville. Acaso no haya errado el mismo Leopardi cuando, asimilando el infinito a la nada, decía que el primero era "un parto de nuestra imaginación y nuestra soberbia" y que la individualidad implica necesariamente "algún tipo de delimitación" (*op. cit.*).

De todos modos, hay razones para suponer que el pánico espacial o la agorafobia cósmica de Pascal (ese "pavor frente a los espacios infinitos") fue

una creación de su propio "espíritu de fineza" geométrica (6), si se permite este retruécano, cuando no (para enmendar una bella imagen de Schiller) "la sombra pasajera de su propio terror (de clase) reflejado en el falso espejo de su conciencia moral". Fontenelle toca el fondo de esta cuestión cuando en uno de sus coloquios sobre la pluralidad de los mundos describe el sentimiento de desamparo socio-topográfico de su "Marquesa" frente a la visión copernicana del universo. Cabría preguntarse si, a la inversa, la euforia cosmológica de Giordano Bruno no fue un reflejo de ese *furor heroico* que embargó a la burguesía renacentista en su agresiva exploración del espacio geo-económico y su intrépida conquista de la naturaleza. Semejante hipótesis no debiera conducirnos a pensar, empero, que en virtud de dicha euforia el espacio perceptivo del propio Nolano llegó a ser menos doméstico de lo que fuera más tarde el espacio "mundano" del angustiado inventor de la ruleta.

El análisis ideológico permite afirmar que, pese a la agorafobia celeste de Pascal y a la claustrofobia planetaria de Bruno, la percepción práctico-sensible del hombre de su tiempo fue, como lo es la del hombre contemporáneo, irremediablemente "ptolemaica" o, mejor dicho, "ecuménica", en el sentido etimológico del término. (La palabra *oikumene,* proviene, como es sabido, de la de *oikos*, casa, y servía en la antigua Grecia para designar la parte habitada del mundo, en contraste con la parte no colonizada o "bárbara": solo siglos más tarde asumió el significado universalista-confesional que posee en la actualidad). Figurativamente hablando, la percepción orgánico-cultural es algo así como un *cumium*, esa zanja circular, ritual que en la vieja Roma servía de centro para el trazado que iba a marcar los confines de la ciudad que se proyectaba construir. Este pozo –explica Plutarco– era conocido por el nombre que se daba también al Olimpo bajo el nombre de *mundus* (*Vidas de hombres ilustres, Romulus,* XVI). (7)

Esta concepción "doméstica" o "municipal" del espacio parece insinuarse igualmente en un verso enigmático de Virgilio: "*Dic, quibus in terris, et eris mihi magnus Apollo, Tres pateat coeli spatium, non amplius ulnas*..." (Di, ¿de dónde en el mundo el cielo no mide más que tres codos? *Bucólicas*, égloga 3). De atenernos, en efecto, a Servius, el bardo latino quería referirse en este verso al fondo de un pozo desde el cual el cielo posee el tamaño que tiene la boca del primero. Acude aquí también a la memoria el hermoso verso del Alighieri sobre "el agujero redondo" del Infierno a través del cual vuelve a contemplar las estrellas del firmamento: "Hasta del cielo ver las cosas bellas, por un resquicio de perfil rotundo, a contemplar de nuevo las estrellas"[XV] (*Inferno*, canto XXXIV).

En la época moderna otros poetas expresaron un pensamiento análogo al que simboliza la imagen del *cumium* romano. Goethe, a la par que define el universo mefistofélico como un derivado fragmentario, se refiere burlonamente al "pequeño mundo de bobos" que el hombre habitualmente toma como un todo ("Mientras el hombre, ciego considera/ esta vil, deleznable loquería,/ conjunto lleno de arte,/ yo no soy más que parte de la parte/ que en sí, al principio, todo reunía"[XVI]. *Faust*, I, vs. 1347-9). Más escueto y positivo, George Herbert condensa en una sola línea su concepción "esférica" del universo humano. A su vez, Wordsworth habla del "acomodamiento exquisito" existente entre el mundo externo y la mente del individuo:

> "Cuán exquisitamente se acomoda la Mente del individuo (y, quizás no menos, las facultades desarrolladas de toda la especie) al mundo externo; cuán exquisitamente también –de esto poco hablan los hombres– se acomoda el Mundo externo a la Mente"[XVII] (*The Recluse*, libro I).

A quien, movido por un prejuicio mentalista, preguntare dónde se encuentra el centro de la esfera orgánico-cultural (el "yo" de la psicología dérmica del dentro-fuera) y en qué consiste el contenido de la misma, habría que decirle que la respuesta tendría que ser análoga a la del físico británico Jeans. Con respecto al "universo-burbuja" de Einstein, a saber, que "el universo no es el interior de la burbuja de jabón, sino su superficie" (Barnett, Lincoln, *The Universe of Dr. Einstein*. A Mentor Book, New York, 1952, pág. 104). A quien, por otra parte, se interesare por saber en qué se diferencia esta esfera de la mónada hermética de Leibnitz, convendrá decirle que la estructura de la primera no es de naturaleza metafísica sino semiótica y que el proceso de comunicación entre las diversas esferas individuales podría simbolizarse mediante la imagen de una serie de globos secantes que se interpenetran parcialmente en el "espacio" socio-cultural.

Apenas si hace falta advertir finalmente que la idea de una globalidad perceptual y lógica −tal como se halla expuesta en este ensayo− nada tiene que ver con la teoría "holística" de la integridad formulada por Smuts (teoría cuya extrapolación retrógrada al ámbito de las relaciones sociales, en función de un pretendido principio de jerarquía ontológica es harto conocido) y que esta idea tampoco tiene atingencia con las nociones místicas de un arquetipo de plenitud y una urgencia de totalidad propugnadas por Jung y Adler, respectivamente.

Post scriptum económico-político

Conviene aclarar que el lema involucrado en el título del presente ensayo, lejos de ser un remedo de la conocida fórmula de Schumacher ("Lo pequeño es hermoso"), constituye más bien una impugnación conceptual de la misma en el sentido de que tiende a identificar lo hermoso (lo bueno en este caso) con lo global y circunscriptivo, en vez de lo pequeño como tal. En otras palabras, lo positivo o encomiable es aquí concebido como una cualidad inherente a la estructura y el contenido de una experiencia, no a su tamaño o cantidad. Si bien el concepto de redondez es también aplicable al espacio económico, el análisis ha quedado confinado por ahora a los ámbitos de la epistemología y, en menor escala, la psicología de la afectividad. En ambos casos el acento ha sido puesto en la noción de lo íntegro o entero en contraposición a la de lo meramente reducido. En lo que a la actividad gnoseológica se refiere, se trató de mostrar que la concepción infinitista del entorno es de naturaleza retórica o imaginativa, sin que ello signifique que el autor se inclina hacia una visión microcósmica de conocimiento.

En rigor, la fórmula de Schumacher es menos inocente de lo que parece a primera vista. Detrás de su atuendo ecológico se esconde una ideología que, aplicada a lo que se ha dado en llamar el Tercer Mundo, implicaría que los países que lo componen deberían contentarse con seguir desempeñando su papel tradicional de proveedores de materia prima para el establecimiento tecnológico de Occidente en virtud del famoso principio de la "división internacional del trabajo". Empero, en el contexto neo-colonial la "tecnología con rostro humano" lleva casi siempre la fea máscara de la explotación. A riesgo de caer en la facilidad metafórica, cabe observar que para dichos países el problema no consiste en "embellecer" sus economías para adaptarse restrictivamente a los intereses de los monopolios transnacionales sino de "redondearlas" industrialmente en función de las necesidades materiales y culturales de sus poblaciones. Esto no es óbice para que lo microeconómico pueda conjugarse cualitativamente con lo hermoso cuando, gracias al control político de la economía, el proyecto o la experiencia es *cabal* , tanto en la etapa de su concepción como en la de su realización. En tal caso, empero, la actividad recibe su belleza no de su pequeña dimensión tecnológica, sino de su densidad social, por así decirlo.

Con posterioridad a la redacción de este ensayo el autor leyó un extracto de un reciente libro de Roszak donde este analiza la fórmula de Schumacher. Si bien

la tesis central del primero se asemeja a la del segundo (en el sentido de que se considera el gigantismo industrial como la causa de la destrucción de "los derechos de la persona y el planeta", afirmando al mismo tiempo que esta destrucción solo puede contrarrestarse mediante "una revitalización de la estructura celular convivial de la sociedad"), Roszak dice con razón que lo pequeño-hermoso es un criterio puramente cuantitativo cuya aplicación al ámbito económico e institucional de ninguna manera puede servir de por sí de garantía contra la opresión o la explotación. Desgraciadamente, tras hacer esta importante salvedad, el mismo autor elude el verdadero problema (a saber, que el desarrollo industrial y tecnológico no es una cuestión de magnitud sino de estructura de clase y de relaciones de poder) para refugiarse en una especie de neo-monasticismo comunitarista buberiano según el cual el único método válido para protegerse de los peligros del "colosalismo" industrial y el totalitarismo tecnocrático consistiría en "tornarse hacia el interior de la persona humana total" (Roszak, Theodor, *Person/Planet*, Anchor Press, Doubleday, 1978).

El mono multidimensional

Un ensayo en torno al problema de la definición de lo humano

David Efrón

"...*la natura umana non può ritrovarsi in nessun uomo particolare ma in tutta la storia del genero umano*..."[I] (Gramsci, Antonio, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, 1949, pág. 31).

De atenernos a una obsevación irónica de Goethe, el hombre no sería otra cosa que un mono aburrido: "Si los monos pudieran aburrirse, podrían convertirse en humanos"[II]. Esta humorada peca de idealista porque pasa por alto el hecho de que el ser humano posee al mismo tiempo la capacidad de distraerse de su tedio entregándose a un quehacer prospectivo y demiúrgico −el famoso *Tun* del propio Goethe− que le infunde un sentimiento de continuidad y pervivencia en un universo sometido a un proceso incesante de caducidad y transformación. Así parece haberlo pensado a su singular manera el fundador del protestantismo para quien uno de los métodos más eficaces para combatir las acechanzas diabólicas de la melancolía y el tedio habría consistido en enjaezar su caballo para abonar el campo con estiércol... (Lutero, *Tischreden*).

También Leopardi consideró el aburrimiento como uno de los rasgos distintivos del ser humano. En su *Elogio degli ucelli* el filósofo Aemilius expresa el deseo de transformarse temporariamente en pájaro a fin de liberarse del tedio. Puede mencionarse igualmente una observación de Chateaubriand según la cual la vida sería comparable a un prolongado bostezo. En un tono más serio, Comte, siguiendo a Leroy, describe el aburrimiento como uno de los factores determinantes del desarrollo humano. En un tenor análogo, Delacroix describe al hombre como un animal que duerme de puro aburrimiento (*Journal,* 1822-1863, entrada del 7 de abril de 1851). A la inversa, para Kierkegaard el aburrimiento tendría un carácter demoníaco y sería la fuente de todo mal. Así,

la Torre de Babel habría sido construída porque el pueblo se había aburrido *en masse* (*Entweder-Oder*, 1843).

Fuerza es reconocer, sin embargo, que la humorada goethiana contiene un grano de verdad, como no dejan de contenerlas también todas las otras fórmulas que se han propuesto para distinguir al hombre de las demás especies animales. Entre estas fórmulas puede mencionarse las siguientes: *zoon politikon* (Aristoteles), *animal memorans* (Cicerón, Dewey et al.), *homo habilis*, *homo faber* u *homo artifex, homo sapiens* (Linneo *et al.*), *homo pirofactor* (Rousseau, Frazer, Child *et al.*), *homo loquens, homo scriptor, homo religiosus* (Hegel, Feuerbach, Darwin *et al.*), *tool-making animal* (Franklin, Darwin *et al.*), *homo ridens* (Leopardi), *homo oeconomicus*, *animal laborans* (Hegel, Marx *et al.), animal histórico* (Hegel *et al.*), *animal auto-conciente* (Hegel, Marx *et al.*), *animal planificador* (Marx et al.), *animal imaginativo, homo neo-corticalis* (Keith *et al.*), *homo reflexivus* (Hegel, Teilhard *et al.*), *homo conceptualis* (Hegel, Darwin, Marx *et al.*) *homo ludens* (Schiller, Frobenius, Groos, Huizinga *et al.*), *animal sublimans* (Freud), *homo eroticus* (Freud, Elsen *et al.*), *homo praedator* (Nietzsche, Spengler, Washburn, Dart, Ardrey *et al.*), *homo cooperans* (Kropotkin *et al.*), *homo aestheticus* (Schiller *et al.*), *animal ético* (Waddington, Huxley *et al.*), *homo structuralis* (Levi Strauss *et al.*), *animal mataphisicus* (Schopenhauer), *animal ideológico* (Marx, Engels, Mannheim *et al.*), *animal semiótico* (Pierce, de Saussure *et al.*), *animal symbolicum* (Dewey, Cassirer *et al.*), *homo existentialis* (Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Fromm *et al.*), *homo cyberneticus* (Wiener), *animal tanatofóbico* (Rousseau, Hegel, Schopenhauer), *animal tanatofílico* (Freud *et al.*), *homo sartor, homo coquinarius.*

En realidad se puede definir al hombre en base a una que otra característica más o menos saliente, pero en cada caso la definición, sin dejar de ser válida, pecará de abstractiva o fragmentaria porque para darle un giro socio-práctico a un verso idealista de George Herbert, "…el hombre es todo/ y más" (en su poema *Man*). Así, Ruyer y Morin han podido describirlo como el único animal capaz de volverse loco (el *homo sapiens-demens* del segundo de estos escritores). (1)

Se podría caracterizarlo igualmente como el único animal susceptible de crearse un mundo artificial por medio de la droga (*homo hallucinogenicus?*) o como el animal que posee la singular habilidad de producir basura (*homo polluans?*), tanto desde el punto de vista material como desde el ideológico... Bromas aparte, y desde otro ángulo, acaso sería lícito definirlo también como el animal que ha sabido inventar ese magnífico instrumento económico y cultural que es el bolsillo (sin subestimar, por supuesto, la prefiguración orgánica de este

instrumento en el canguro). Huelga decir que todas las capacidades a que se refieren dichos criterios son de naturaleza histórica, vale decir que han surgido ya sea secuencial o paralelamente, en diversas etapas o momentos de la evolución de la especie humana. Es obvio también que algunos de estos conceptos son secantes (en el sentido lógico del término) o complementarios y que una definición sinóptica del simio multidimensional que es el hombre solo podría lograrse mediante una síntesis de las diversas funciones o aptitudes que connotan. Cabe señalar por otra parte, que algunas de las características consideradas como típicamente humanas ya están prefiguradas "instintivamente" en diversos animales, como por ejemplo la capacidad lúdica, la aptitud de formar conceptos generales o la habilidad de valerse de instrumentos artificiales. (2)

Extendiendo el alcance de una metáfora empleada por Arthur Keith para describir la emergencia del cerebro humano, podría decirse que la travesía del *Rubicon* antropológico fue intentada también por algunas especies inferiores pero que estas se quedaron empantanadas en el medio del río. A este respecto revisten singular interés las siguientes observaciones de Darwin y de Marx sobre la reflexión animal y la tecnología orgánica respectivamente:

> "La diferencia entre la mente del hombre y la de los animales superiores, por grande que sea, es sin duda una cuestión de grado y no de clase... Si pudiera demostrarse que ciertas facultades mentales superiores, como la formación de conceptos generales, la auto-conciencia, etc. son privativas del hombre, lo que parece extremadamente dudoso..."[III] (Darwin*, The Descent of Man*).

"Darwin nos ha interesado en la historia de la tecnología de la Naturaleza, a saber, la formación de los órganos de las plantas y los animales, órganos que sirven de instrumentos de producción para el sustentamiento de la vida" (*El capital*, *I,* cita de la traducción castellana).

Marx habla "de las formas instintivas del trabajo (humano) que recuerdan al mero animal". Empero, lo que a su juicio caracterizaría a este trabajo es su naturaleza conciente así como la proyección imaginativa que permite al hombre transformar la materia mediante la fabricación y el uso de instrumentos artificiales. Así, a diferencia de la abeja, "el arquitecto construye un alvéolo en su cabeza antes de construirlo en cera".

El fenómeno de la tecnología orgánica −como también los de la "ritualización genética" (Lorenz) y el ceremonialismo zoológico− muestran que los

conceptos de una "artificialidad natural" (Plessner) y una "naturaleza cultural" son aplicables no solamente al reino humano sino también a ciertas especies animales y, en el caso de la tecnología natural, también a ciertas plantas. Estos conceptos, dicho sea de paso, no son sino sendas variantes sofisticadas de la vieja noción de una *natura artifex* que algunos de sus proponentes hicieron extensiva a ciertas formas del mundo mineral.

En relación con este problema, es interesante recordar una frase de d'Holbach según la cual "...el arte no es más que la naturaleza obrando con los instrumentos que ha hecho" (*Système de la nature*, I, cap. l). Por su parte Engels ha llamado la atención sobre la existencia de un modo embrionario de una capacidad proyectiva o planificadora en los reinos vegetal y animal:

> "Huelga decir, por supuesto, que no es nuestra intención cuestionar la capacidad de los animales para actuar de forma planificada y premeditada. Por el contrario, un modo de acción planificado existe en forma embrionaria dondequiera que exista y reaccione el protoplasma, la proteína viva; es decir, realiza movimientos definidos, aunque extremadamente simples, como resultado de estímulos externos definidos. Esa reacción tiene lugar incluso cuando todavía no existe ninguna célula, y mucho menos una célula nerviosa. La manera en que las plantas insectívoras capturan a su presa también aparece en cierto modo como una acción planificada, aunque se realiza de manera inconsciente"[IV] (*Dialectics of Nature*. Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1954, pág. 240).

La doctrina según la cual tanto la reflexión (autoconciencia) como la abstracción serían capacidades exclusivas del ser humano (véase, por ejemplo, Buytendjik, *Psychologie des animaux*. Payot, Paris, págs. 287-8) ha sido controvertida por diversos investigadores marxistas y no-marxistas (3). Así, Raymond Ruyer, invocando *inter alia* la opinión de Haldane, afirma que el organismo más elemental ya es un conjunto de moléculas-instrumentos que poseen una función y un sentido específicos. En cuanto a la capacidad instrumental del hombre, el mismo autor llama la atención sobre el hecho de que "la mano-órgano que sostiene la herramienta ya es en sí misma una especie de herramienta de carne, controlada por la mano cerebral, que forma parte del Homúnculo cortical" (*op. cit.*, pág. 151). Cita a este respecto la conocida observación de Marx según la cual "La naturaleza en su conjunto es el cuerpo inorgánico del hombre" (*El capital*).

Según Keith el nivel animal habría sido superado cuando el peso del cerebro de *Homo Erectus* alcanzó el volumen de 750 centímetros cúbicos. A su vez, Sagan ha sugerido que el punto de transición de lo zoológico a lo humano (tanto en lo que se refiere al feto como −si mal no he comprendido− en lo que respecta a la evolución de la especie) podría establecerse en el momento en que comienza la actividad neocortical (Sagan, Carl, *The Dragons of Eden. Speculations on the Evolution of Human Intelligence.* Ballatyne Books, New York, 1978). En el pensamiento de estos dos investigadores parecería hallarse implícita una definición neurológica reduccionista de lo humano que deja de lado la enorme influencia ejercida por el factor socio-cultural en la formación de la especie. De atenernos al análisis de Sagan, la capacidad abstractiva que se observa de un modo embrionario en algunos animales (y cuya existencia Locke había negado categóricamente) tendría fundamentalmente un origen cortical.

Una definición "corticalista" de lo humano puede conducir a una interpretación puramente biológica de la conducta la cual, a su vez, se presta para una concepción vitalista de las relaciones sociales. Sirva de ejemplo la posición de Koestler quien en su libro *The Ghost in the Machine* afirma que "el hombre contemporáneo es un cocodrilo inteligente" y que el hambre, la libido y las emociones de este hombre se hallan sometidas al paleocortex reptiliano que continúa coexistiendo en el cerebro con el mesocortex mamífero y el neocortex humano. Esta "explicación" solo es posible si se deja de lado las múltiples y complejas determinaciones de orden cultural que han sufrido a través de la historia las funciones de la nutrición y la sexualidad, así como el proceso de socialización de las emociones y los sentimientos. La posición biologista de Koestler se hace presente igualmente en la hipótesis según la cual habría algo así como un arquetipo genético de cada especie zoológica en la materia orgánica.

En la *Deutsche Ideologie*, Marx y Engels sostienen que se puede distinguir al hombre del animal mediante diversos criterios (tales como la autoconciencia o la religión), pero que el primero comienza él mismo a distinguirse del segundo a partir del momento en que empieza a *producir* sus medios de subsistencia; y que este paso es una consecuencia de su organización corporal. Al mismo tiempo advierten que esta producción no representa solamente una reproducción de la existencia física del individuo sino también y sobre todo "una manera de manifestar su vida, un *modo de vida* determinado". De ello se deduce que "lo que los hombres son, coincide con su producción, tanto en lo que se refiere a lo que producen como a la manera como lo producen" (*op. cit.*,

parte I). Esto no quiere decir que cuando el hominida produce por primera vez sus medios de existencia cruza *ipso facto* y de una sola zancada o brazada el "Rubicon" de la especie sino que recién empieza entonces a negociar el río, lo que tiende a subrayar la naturaleza inconclusa del proceso antropogénico. Acaso esta producción sea la única característica humana que no se halle prefigurada en alguna forma en el reino animal (ver más abajo).

Cuénot y Tetry han querido establecer una distinción entre la "finalidad intencional" del instrumento humano y la "finalidad de azar" de los instrumentos animales y vegetales (Cuénot, L. Tetry, A. *L'évolution biologique*. Masson, 1951). Empero, diez años atrás, Cuénot se había inclinado hacia la idea de que la célula germinal del animal y la planta posee "una especie de inteligencia combinadora, un poder inmanente a la intencionalidad que se encuentra en el umbral de la herramienta humana..." (*Invention et finalité en biologie*. Flammarion, 1941). Por su parte, Tétry ha observado que si bien el instrumento artificial difiere esencialmente del instrumento natural en el hecho de que es exterior al organismo así como en la circunstancia de que exige "la presencia simultánea de una inteligencia capaz de concebir *a priori* un modelo y una mano que primero bosqueja una primera aproximación, luego realiza el proyecto a partir de materiales apropiados", (en tanto que el instrumento natural forma parte integral de la substancia y está condicionado genéticamente), el segundo posee una causalidad propia y una acción conforme a las exigencias de la planta o el animal. En realidad, el origen del instrumento fabricado no es menos "misterioso" que el del instrumento natural, puesto que "para cada objeto fabricado, el hombre usa su cerebro, sus ojos, sus manos, que son esencialmente instrumentos orgánicos, cuya presencia es anterior al trabajo creativo humano" (Tétry, Andrée, *Psychisme animal et âme humaine,* "*Outillage animal et techniques humaines*". Spes, 1954). Como lo señala por otra parte esta autora, la tecnología orgánica del animal pertenece estrictamente a las leyes generales de la mecánica, de la óptica, la química y la electroquímica, según el caso. Entre las diversas figuras que presenta esta tecnología y que poseen su réplica, por así decirlo, en el reino de la tecnología humana pueden mencionarse las siguientes: el ala, el remo, el ancla, el paracaídas, el gancho, el serrucho, la lima, la pinza, la báscula, el flotador, el cepillo, la jeringa, el botón de presión, el eyector, la ventosa, la pila eléctrica, el anzuelo, la trampa, la red (araña), el "violín" (langosta), el timbre (grillo), el faro (peces e insectos), el címbalo (cigarra), la pega-pega, la grapa, el cable, el anillo de fijación, la catapulta, etc. Posiblemente el caso más pintoresco sea el de un anzuelo

pendiente de la cabeza de un pez con el cual este pesca su alimento... (véase Tétry, Andrée, *Les outils chez les êtres vivants*, Gallimard, 8e ed., 1948, donde se hallará una descripción minuciosa de las multiples manifestaciones de la tecnología orgánica).

En algunas especies se hallan prefigurados ciertos instrumentos *exosomáticos*, tales como la vara y la sonda (chimpancé), la lezna (algunos pájaros), el hilo de coser (hormigas costureras), etc. En general el instrumento biológico y el instrumento fabricado estarían construidos sobre un modelo común y exhibirían una similitud morfológica más o menos pronunciada (*op. cit.*, Conclusiones Generales). Véase también Lecomte, Jacques. *Les animaux.* Cap.VII: "*La technologie animale*". Flammarion, Paris, 1962, donde se hallará varios ejemplos interesantes de instrumentos exosomáticos, tales como la "red" de la araña del género *Menneus,* el "pincel" de ciertos pájaros australianos, la "varilla" de un pájaro de las Galápagos, el "martillo" (una piedra) de una nutria marina que vive en la costa pacífica de los Estados Unidos, amén del "bastón" utilizado por algunos simios para posesionarse de un objeto que se encuentra fuera del alcance de su incipiente mano. A juicio de este autor, "es absolutamente imposible saber dónde comienza el hombre y dónde termina el animal" desde un punto de vista puramente tecnológico. Ya el viejo Demócrito había observado que el hombre es como un "discípulo de los animales" en las artes del tejido (araña), la arquitectura (golondrina), y el canto (ruiseñor y otros pájaros canoros) (Plutarco. *De Sollert. Anim.* 20, 974 A).

En rigor, no está demostrado que, tomada aisladamente, cada una de las características arriba mencionadas pueda representar un punto de demarcación absoluto entre el reino animal y el universo antropológico, o entre el cuasi-hombre (como se ha definido al *homo habilis*) y el animal que ha dado "el Paso de la reflexión" (Teilhard de Chardin).

Hasta se podría argumentar que, tomadas en su conjunto, las más "elevadas" características (como la producción de los medios de subsistencia, por ejemplo, la fabricación de instrumentos, la formación de conceptos y la producción artística) todavía no llegan a constituír lo que algunos investigadores franceses han dado en llamar "el hombre completo" y que estaría representado por *homo sapiens.*

Habida cuenta de los enormes avances realizados por el ser en lo que va de este siglo en los campos de la ciencia nuclear, la cibernética, la energía molecular, etc., no parece exagerado sugerir que *homo sapiens* todavía tiene un pie en el

agua o, si se quiere, que en su marcha evolutiva el "Cesar" antropológico tiene que cruzar una serie de "rubicones" antes de hacerse acreedor al título de "hombre entero".

En un delicioso diálogo midráshico el patriarca Isaac le pregunta al Creador por qué al fabricarlo a Adán se abstuvo de pronunciar su "visto bueno" habitual. Por su sentido antropogenético la respuesta no le va en zaga al panegírico del hombre inconcluso que hace Pico della Mirándola ni a la fórmula de Vico (retomada por Michelet) de que "el hombre es su propio Prometeo": porque −dice el interpelado− a diferencia de la planta y la bestia, "Adán aún no está terminado y tendrá que completarse a sí mismo completando el mundo".

Se piensa también en un hermoso pasaje de Emerson sobre el "universo amueblado": "Me alegra que me toque vivir en un mundo tan viejo". "Vivir en tiempos de Adán −continúa− en vez de vivir en mi propio tiempo hubiese sido como habitar una casa desprovista de muebles" (*Journal,* II, 711). Lo dijo también en otra forma el viejo Ben Zoma frente al espectáculo de una multitud congregada en el mercado: "Cuán duramente Adán el primero debe haber elaborado en su soledad antes de poder comer un trozo de pan o cubrir su cuerpo con un paño. En cambio, yo lo encuentro todo listo gracias a la industria del molinero y el tejedor" (tratado *Berajot,* 58 a).

Se podría sostener que, desde un punto de vista histórico-social (y sin subestimar la importancia del aspecto "cortical" del problema), las cinco características siguientes poseen una relevancia especial para la elaboración de una definición adecuada de la naturaleza humana: (i) la producción de instrumentos y, por ende, de los medios de subsistencia que, dicho sea de pasada implica el talento *sui generis* de producir basura al mismo tiempo...; (ii) El sentimiento de la temporalidad, que es también el de la muerte y la historia; (iii) La formación de conceptos generales; (iv) El desdoblamiento reflexivo del sujeto, o la naturaleza "escenográfica" de la conciencia; y (v) La visión contemplativa de la realidad (el ojo estético). En otras palabras, los símbolos mayores de la evolución humana serían el instrumento (trátese del práctico o el artístico), el concepto (trátese del abstractivo o el simbólico), la tumba y el escenario, lo que explicaría el hecho de que los temas de la gran filosofía hayan sido el trabajo, la lógica, el arte, el teatro y la muerte. (4)

Por absurdo que ello parezca, varios escritores católicos y protestantes han ido hasta el extremo de sostener que la forma más avanzada de la existencia está

representada por el *homo christianus*. Así, Péguy no ha tenido ningún reparo en distinguir cinco reinos diferentes en el universo, a saber: el mineral, el vegetal, el animal, el humano y el cristiano. En el mismo tren de ideas, ha mantenido que "el hombre es tanto una creación en el animal, y el cristiano en el hombre, como el animal o el vegetal son una creación en la materia prima" (*L'argent*). Menos triunfalista, Lubac se ha contentado con contraponer el *homo christianus* a lo que se ha dado en llamar el hombre prometeico. Es de suponer que el primero representa una extrapolación socio-biológica del concepto pauliniano del *homo novissimus* (véase, *inter alia*, Daniélou, Jean. *La connaissance de l'homme au XXeme siécle, Rencontres internationales de Genève,* "*Humanisme et christianisme*". 1951). A su vez, Karl Barth ha elaborado la doctrina paulina del "segundo Adán" para definir al *homo christianus* como una categoría antropológica *sui generis* en la jerarquía de la creación. A su criterio, la mayor parte del género humano que no profesa la religión cristiana pertenecería a un "orden antropológico secundario" sumido en el pecado y carente de toda "dignidad independiente" (véase ensayo *Christ et Adam*. Labor et Fides, Genève, 1953, págs. 13-15). Puede hallarse una variante de este racismo teológico en la doctrina de Teilhard de Chardin según la cual el "Punto Omega" representaría la cúspide de la evolución cristo-cósmica. Como si todo esto no bastara, en una apología lírica del pensamiento teilhardiano, Maxime Gorce no ha vacilado en hablar del *animal catholique* como meta de dicha evolución (véase *Le Concile et Teilhard*. Neuchâtel, 1963). Todo esto se inscribe según parece en la tradición tertuliana del *anima naturaliter christiana*. Empero, a juzgar por las proclamaciones de otro gran experto en lo que podría denominarse el "darwinismo" teológico, un supernovísimo tipo de la especie estaría gestándose en estos momentos en la ciudad de Qom bajo la forma del *homo islamicus* y es de presumir que el lema de esta nueva variante de superhombre sería "*nec Graecus, nec Judeus, nec Christianus*"... La definición ideológica de lo humano merecería un ensayo aparte. En la época moderna el ejemplo más importante se halla representado por la noción hegeliana del *homo germanicus* que acaso tampoco sea otra cosa que una perversión filosófica de la doctrina paulina del *homo novissimus*.

Así, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel establece una distinción radical entre el carácter del hombre "oriental" (inclusive el de la antigua Grecia) y el del hombre germánico que identifica con el hombre "occidental" y "cristiano". El hombre oriental representaría una etapa primitiva en el desarrollo del Espíritu Universal en la que el sujeto no habría tomado aún conciencia de sí mismo (el "ser-para-sí o la conciencia pura") careciendo de un

sentido del infinito y por ende de la moralidad libre y la libertad política (razones por las cuales hay que excluirlo de la historia de la filosofía...). En cambio, gracias al advenimiento del cristianismo, en el hombre germánico el sujeto "entró en sí mismo" tornándose en una "persona" autónoma o un "yo infinito" portador del sentimiento de libertad en un universo en el cual lo subjetivo y lo objetivo se confunden: "La religión cristiana expresa este principio..., cada uno es para sí mismo un sujeto, que tiene un valor infinito, absoluto.... Esta unión de lo objetivo y lo subjetivo es el principio germánico"[V] (véase la traducción francesa de dicha obra: *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tomo II, "*Division Générale de l'Histoire de la Philosophie*". Gallimard, 1954).

En rigor esta denigración histórica del hombre "oriental" en beneficio de un pretendido hombre occidento-cristo-germánico, constituye una copia invertida de la vieja antinomia griega de lo "bárbaro" y lo "civilizado" (la *barbaritas* o *feritas* y la *humanitas* romanas). El fundamento racista y colonialista de la doctrina se hace patente cuando en otra sección de la misma obra el filósofo de Jena define al hombre africano como un ente cuasi infrahumano comparable al simio.

No es de extrañar entonces que un sector importante del liderazgo de la iglesia protestante alemana haya podido hacer suyo el mito nazi-fascista del *homo aryanus*.

Minerva duplex

Un ensayo sobre la cara salvaje de la razón

David Efrón

"*Quel serait le symbole, la figure de la Raison? Le 7* (1) *encore on voulait que ce fût une statue. On objecta qu'un simulacre fixe pourrait rappeler la Vierge et créer une autre idolatrie. On préféra un simulacre mobile, animé et vivant, qui, changé à chaque fête, ne pourrait devenir un objet de superstition*"[I] (Michelet, Jules. *Histoire de la Révolution française,* LVIII).

"*Mais, lié à un organisme violent et impétueux, le rationalisme devint lui-même violent et impétueux. Par là, le danger qu'il présenta est devenu presque plus grand que l'utilité libératrice et la clarté amenées par lui dans le vaste mouvement révolutionnaire*"[II] (Nietzsche, Friedrich. *Le voyageur et son ombre*, aforismo 221, trad. del original alemán,).

"*Après avoir démoli tous les dogmatismes* à priori,... *ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison*"[III] (Proudhon, Pierre-Joseph. *Lettre à Karl Marx,* 17 mai 1846. *Correspondance de P. J. Proudhon,* 1875).

Acaso no quepa una ingenuidad más peligrosa que la del iluminista que cree que porque Dios ha creado la luz el Diablo no puede utilizarla con provecho (2). Esta candidez conduce a veces a una especie de fetichismo de la razón en virtud del cual se concibe la perspicuidad como un valor en sí, abstracción hecha del objetivo que la anima y los intereses que sirve (3). El "axiologismo lógico" (la expresión es de Nietzsche) que la sustenta tiende a

ocultar el hecho de que el hombre es capaz de exhibir una bestial lucidez en la prosecución de sus tenebrosos designios de casta, credo o clase. En el campo de la economía política ha dado lugar a una confusión entre el ejercicio de la facultad lógica y la utilización social y económica de la misma. Así, un iluminista como Bentham analizará lúcidamente las motivaciones retrógradas de aquellos que, en aras de un pretendido practicismo, se oponen a toda idea de plan o teoría tendiente a asegurar el bienestar de la mayoría, pero no parará mientes en el hecho de que la organización administrativa y tecnológica puede servir también (como lo hizo, por ejemplo, el "taylorismo") los intereses de una minoría explotadora. (4)

Sin mencionar la fuente, Michelet hace alusión a un mito griego según el cual, en vez de surgir explosivamente del cráneo de Zeus, Atena habría nacido, gracias a un golpe de Prometeo, de la nube tempestuosa que ocultaba al rey del Olimpo:

> "El industrioso titán, de un golpe sublime (y el mejor que nunca se ha dado), le horadó su tormenta. Un voluminoso éter, sereno, puro, virginal, resplandeció: la virgen eterna, que fue el alma inspirada de Atenas, que vive aún y vivirá, y sobrevivirá siempre a todos los Joves"[IV] (Michelet, J. *Bible de l'humanité*. Chamerot, Paris, 1864, pág. 260).

El comentario lírico de Michelet constituye un ejemplo típico de esa idolatría a que él mismo se refiere en la cita del presente ensayo y en virtud de la cual se concibe la razón como una categoría inmaculada y eterna más allá de las determinaciones de la historia y la geografía.

En el terreno de las llamadas "relaciones humanas", Wright Mills ha mostrado cómo la razón puede ser utilizada con el objeto de elaborar técnicas encaminadas a facilitar la manipulación psicológica y administrativa de la clase trabajadora (Wright Mills, Ch. *The Sociological Imagination,* cap. X. Oxford University Press, New York, 1959). Puede hallarse un buen ejemplo de racionalismo abstracto y elitista en un libro de Clive Bell donde se identifica racionalidad con "civilidad" y se define la segunda como un "sentido de los valores" (?), un gusto de la verdad y la belleza, un sentido de la ironía y los buenos modales, a la par que se hace una apología aristocrática y estetizante de la *sofrosine* ateniense, la lucidez del Renacimiento y el refinamiento intelectual de "ese adorable siglo XVIII" en Francia (una de cuyas expresiones civilizadoras habría sido el Hotel de Rambouillet). La idea retrógrada que este escritor se

hace de la Raza y la Civilización queda al descubierto cuando afirma que la segunda "requiere la existencia de una clase ociosa, y una clase ociosa requiere la existencia de esclavos, es decir de personas que dan una parte de su tiempo y energía excedentes para apoyar a otros"[V] (Bell, Clive. *Civilization*. 1928); y que para merecer el nombre de civilizada una sociedad debe alimentar continuamente una minoría intelectual y artística entregada al ocio creativo. En realidad esta concepción representa una tentativa de adaptar a la sociedad industrial moderna la doctrina aristotélica relativa a la función cultural de la esclavitud (el asalariado en este caso).

Sin subestimar la importancia que ha tenido y aún tiene el estudio de Lukacs sobre el irracionalismo en relación con la lucha con la ideología nazi fascista, fuerza es reconocer que, en su empeño de poner al descubierto las raíces imperialistas del vitalismo filosófico en Alemania, el pensador húngaro descuidó el análisis del papel retrógrado que ciertas formas de la racionalidad han desempeñado en el transcurso de la historia. Se podría mencionar a título de ejemplos: el racionalismo eleático (la "lógica mística", como la llamaba Bertrand Russell), la doctrina platónica de los arquetipos, la doctrina plotiniana del *Inteligible*, el logicismo escolástico, el criticismo neo-kantiano, el racionalismo de Estado, el "logocratismo" o "socialismo racional" de Colins, De Potter *et al*., el semantismo, el racionalismo tecnocrático (inclusive su variante "managerista"), el taylorismo y el cibernetismo social. La filosofía de la razón de Estado halla su origen en el concepto clasista romano de la *civile aequitas* que Ulpiano define como una cualidad que se halla ausente del común de los mortales y es propia solamente de algunos pocos expertos en cuestiones de gobierno que saben lo que conviene para la conservación del género humano.

El análisis de Lukacs peca de abstracto en el sentido de que tiende a postular la razón como un valor en sí. En vez de preguntarse cuál ha sido la función ideológica o social concreta que una forma determinada de racionalidad ha desempeñado en una determinada coyuntura histórica, invierte el razonamiento para afirmar que la posición de clase (*Klassenlage*) de un pensador o de una escuela determina su opción por una concepción racional o irracional de la sociedad y el mundo. Así puede hablar del "condicionamiento social del racionalismo y el irracionalismo" sin explicitar la idea de que ciertas formas de la racionalidad pueden servir a los intereses de la clase dominante. De esta manera establece una relación mecánica entre la antinomia racionalismo-irracionalismo y el conflicto proletariado-burguesía (5). La crítica del poder

(trátese del totalitario o del liberal) no puede circunscribirse a un análisis de los métodos empleados por el *Establishment* para tergiversar o para destruir los fundamentos racionales de la sociedad, sino que debe incluir también un examen de la utilización que el poder hace a veces de ciertas formas perversas de la razón para ocultar la naturaleza antagónica del proceso social y económico o para retardar el advenimiento de formas más avanzadas de organización socio-económica, étnica y cultural.

Desde este ángulo, podría adaptarse una imagen dialéctica de Pascal para decir que en el universo de la ideología la *Bestia* sabe ocultar a veces sus garras bajo las alas espirituales del *Ángel* o, para corregir la fábula platónica sobre la carroza del alma, se podría decir que el caballo de la Razón es capaz de conducirse con una violencia que, por ser lúcida, puede ser todavía más peligrosa que la del corcel del Instinto. La experiencia histórica ha mostrado plenamente que la inteligencia humana tiene a menudo sus ideológicas sinrazones que el corazón no conoce y que, contrariamente a lo que pensaba Hegel, en determinadas situaciones sociales y culturales, el buho de Minerva es susceptible de transformarse en buitre de Prometeo en pleno día.

Acaso quepa enmendar una frase tenebrosa de Lutero para decir que (cuando se pone al servicio del Poder opresivo y explotador), la Razón hace las veces de una "prostituta del diablo" (6). Goethe abrigaba un pensamiento análogo en boca del propio Mefistófeles con las siguientes palabras: "Él la llama razón y la usa solo para llegar a ser, con menos maña, mas bestial que las bestias"[VI] (*Faust*, primera parte, Prólogo en el Cielo). (7)

Gramsci ha hecho algunas observaciones sagaces sobre los peligros inherentes en el "iluminismo puro" en virtud del cual todo lo que existe en la sociedad se interpreta como una "trampa" de los astutos contra los intereses de los pobres de espíritu. En una de estas observaciones llama la atención sobre la inconsistencia de la concepción según la cual el hecho de que un modo de vida o una operación intelectual se haya tornado "irracional" en un contexto socio-histórico determinado, también debe ser considerado como tal en otras situaciones:

> "El intelectualismo, el iluminismo puro, contra el cual es necesario luchar incesantemente. De ello se deduce... que no debemos creer que, porque una forma de vivir, de trabajar o de pensar se ha vuelto 'irracional' en un entorno dado, se ha vuelto irracional para todo y para todos y que solo el mal o la estupidez la mantienen

> viva"[VII] (Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*, 14, vol. III, párrafo 67, Einaudi, 1975, págs. 1726-8).

Cabe agregar que la inversa no es menos válida, a saber, que el hecho de que una forma de vida social o una institución sea "racional" en un entorno específico, no nos autoriza a pensar que lo será también en otros contextos socio-económicos. Conviene señalar, por otra parte, que el propio Gramsci se dejó llevar en un momento por el fervor hegeliano al afirmar que toda cosa o evento en la historia ha sido racional en el sentido de que ha tenido su "razón de ser" en cuanto conforme al modo de vida, de acción y de pensamiento de la clase dirigente. De cada uno de estos modos habría que estudiar "la originaria 'racionalidad'" y las condiciones que la originaron.

> "La verdad es esta en cambio: que todo lo que existe es 'racional', es decir, ha tenido o tiene una función útil. Que lo que existe haya existido, o sea haya tenido su razón de ser porque 'se ajusta' a la forma de vida, de pensar, de trabajar de la clase dominante, no significa que se haya vuelto 'irracional' porque la clase dominante ha sido privada del poder y de su fuerza para dar impulso a toda la sociedad. Una verdad que se olvida es que lo que existe ha tenido su razón de existir, ha servido, ha sido racional, ha 'facilitado' el desarrollo histórico y la vida... Por lo tanto, de cada modo de vida es necesario estudiar la historia, que es la 'racionalidad' original, y luego, reconocida esta, preguntarse si en cada caso individual esta racionalidad todavía existe, en la medida en que existan las condiciones en las que se basa la racionalidad"[VIII] (*loc. cit.*, pág. 1727).

Verdad es que en otro pasaje Gramsci da la prueba de haberse apercibido de las graves implicancias de semejante vitalismo puesto que limita el alcance de su análisis a "las formas más altas de la vida... a aquellas que señalan la dirección del progreso" (Gramsci, Antonio. *Passato e presente*. Einaudi, 1951, pág. 176). A su vez, Tennyson nos ofrece la imagen de una "Pallas Salvaje" nacida de la matriz cerebral de un demonio y animada por un impulso prepotente y un terror incontrolado de la muerte:

> "Pero en su frente hay un fuego:/ ella mira hacia adelante/ y se lanza hacia el destino,/ sometiendo todo al impulso./ ...Una niña todavía, crecida a medias y prepotente/ no puede vencer su miedo de la muerte./ ¿Qué es ella, aislada como está del amor y de la fe,/

sino una Pallas salvaje nacida del cerebro/ de demonios? Enardecida con el deseo de romper/ todas las barreras en su carrera/ hacia el Poder./ ...Una mano superior la tiene que calmar,/ para que todo no sea en vano"[IX] (*In Memoriam*, CXIV).

De un modo análogo, Hölderlin nos muestra cómo con las mismas manos que empleó para crearla, *homo artifex* destruye su propia obra en homenaje a los dioses: "El arte secular voluntariamente inmolado en aras de aquellos a quienes nadie imita; el hombre mismo, el artista, con su propia mano, para honrar a los dioses, ha destruido su propia obra"[X] (8). Pero es el viejo Homero quien mejor que nadie nos advierte que Atena es "hermana y compañera" de Ares asesino; que, égida en mano, viene a arrojar la querella en el seno de la multitud a fin de impulsarla a la guerra; y que, concluída la batalla, desempeña a menudo la función de "recolectora del botín" (*Ilíada*, cantos 2, 4 y 6).

Frente a esta enseñanza (que Clio ha corroborado plenamente), resulta por demás ingenua la descripción que en su *Plegaria del Acrópolis* Renan hace de Atena como una diosa "simple" y "pura", hecha de "un mármol sin tacha". No menos inocente es su aseveración de que solo son "fantasías de bárbaros" las esperanzas de aquellos que piensan que algo bueno podría producirse fuera de "las reglas trazadas por la diosa de la Razón". Romántica suena a su vez la maldición que Byron pone en labios de Minerva en su poema sobre el pillaje partenónico perpetrado por otro miembro de la nobleza británica:

> "¡Atiende! Aquí, a pesar de la guerra y del fuego devastador,/ vi sucesivas tiranías acabar./ Habiendo escapado de la rabia de los turcos y godos,/ tu país envía un usurpador peor que los otros dos…/ Sabes, Alarico y Elgin hicieron el resto…/ mi maldición caerá sobre la cabeza del autor de este crimen,/ sobre él y sobre toda su posteridad"[XI]. (9)

Más político, Victor Hugo nos retrotrae a la realidad cuando en el diálogo de las "dos voces" nos muestra que la cultura es un monumento de mármol y de arcilla: "ZENIT: En frente del Partenón como un árbol mutilado /La humanidad de arcilla en el Olimpo de mármol /¡Hola a Phidias! /NADIR: ¡Buenas noches a Lord Elgin!"[XII] (*Les quatre vents de l'esprit*, lib. I). Pláceme imaginar que en Missolongui, Pallas misma susurró las siguientes palabras del moribundo bardo inglés:

> "Solo puedo hacer mía una parte del anatema que por mi boca arrojaste sobre la cabeza y la simiente del vandálico anticuario.

> Nunca cesé de ser diosa de la guerra por haber asumido también la representación olímpica de la razón. Tanto Elgin como Alarico han servido de fieles agentes míos a fin de que mi polémica mitad pudiese saquear lo que con fervoroso empeño mi estética contraparte había edificado".

En una exagerada defensa de la filosofía vitalista de Nietszche, Carlos Astrada observa atinadamente que no todo racionalismo es progresivo ni todo irracionalismo es retrógrado (Astrada, Carlos. *Nietzsche y la crisis del irracionalismo.* Buenos Aires, 1960, pág. 169). A título de ejemplo se podría mencionar el nefasto papel desempeñado por la doctrina neoplatónica del *Seny* de Eugenio d'Ors (con sus categorías elitistas de la "Disciplina", la "Jerarquía" y el "Orden") durante un período crítico de la consolidación del Estado corporativo en España. Como el mismo Xenius lo reconociera, su doctrina de la "razón viva" reposaba en realidad sobre una fórmula biológica gracias a la cual la inteligencia era concebida como una especie de "diastasa" que neutraliza las toxinas del misterio (!). De cuño vitalista es asimismo la "razón histórica" de Ortega y Gasset (él mismo la llama "razón vital") cuya filiación filosófica con la *Lebendigkeit* de Dilthey salta a la vista. Como es notorio, este tipo de razón hizo posible que Ortega tolerara el régimen franquista con una docilidad política que corre pareja con la ideología elitista de su libro sobre la rebelión de las masas. De haberle tocado a Goya la triste suerte de vivir en la España de Millán Astray (que fue también la de Ortega y Xenius) habría convenido sin duda en que, junto con los monstruos producidos por "el sueño de la razón" (10) están los engendros fabricados por el insomnio de la "cochina lógica", como diría Unamuno. (Paradójicamente, cúpole al "irracionalista" de Don Miguel el privilegio de fustigar el lema necrófilo de la "paradoja repugnante" de Millán Astray sobre la vida y la inteligencia para hacer en el ocaso de su vida una airada defensa de la cultura).

A guisa de ejemplo, puede mencionarse también la doctrina de Benda sobre la "razón estática" (o la "Minerva inmóvil") y las "constantes del espíritu humano", doctrina que se presta admirablemente para la prédica de un eleatismo ético y social y para la defensa del orden establecido. Se hallará otro ejemplo de racionalidad salvaje al servicio del aristocratismo en el libro *Anthinea* (lib. 1, cap. 3) de Charles Maurras.

No solamente los filósofos sino también los poetas han reconocido los peligros inherentes en una fetichización del intelecto. Así, Milton nos pinta magistralmente a un Belial cuya lengua gotea maná pero que disfraza bajo una

"vestidura racional" sus consejos de quietismo innoble y de pacífico marasmo ("*...with words clothed in reason's garb,/ counselled ignoble ease and peaceful sloth*". *Paradise Lost*, libro II, versos 109-19 y 226-229). Por su parte, Goethe pone en boca de Mefistófeles la tremenda confesión de que lo diabólico representa una parte de la tiniebla que engendró la luz para su propio uso ("Soy una parte de la oscuridad que la luz engendró"[XIII]. *Faust*, parte I, versos 1347-50).

En una certera crítica de la mixtificación involucrada en el racionalismo espiritualista de Brunschvig (con su pretendido desarrollo pacífico de la conciencia humana), Nizan habla del atrevimiento filosófico consistente en identificar todas las razones humanas posibles con la Razón burguesa como si esta última fuera un arquetipo o una idea platónica que trasciende el marco histórico concreto en que se ha originado:

> "La forma de su Razón, la forma misma de su sociedad no se pueden poner en tela de juicio; toda la audacia de su filosofía consiste en identificar a la sociedad humana, a todas las sociedades humanas posibles, con la sociedad burguesa, y a la razón humana, a todas las razones humanas posibles, con la Razón burguesa"[XIV] (Nizan, Paul. *Les chiens de garde*. Maspero, Paris, 1965, págs. 60-62). (11)

Cabe recordar a este respecto que ya Dewey había observado que la doctrina del racionalismo histórico sirvió de instrumento de justificación y de apologética del orden establecido:

> "Ha enseñado que los defectos y males de la experiencia real desaparecen en el 'todo racional' de las cosas, que las cosas parecen malas simplemente por la naturaleza parcial e incompleta de la experiencia. O, como lo notó Bacon, la 'Razón' asume una simplicidad, uniformidad y universalidad falsas y le abre a la ciencia un camino engañosamente fácil"[XV] (Dewey, John. *Reconstruction of Philosophy*. Henry Holt and Company, New York, 1920, pág. 97).

Dewey llamaba también la atención sobre la función ideológica del apriorismo kantiano al indicar que la doctrina de las categorías puras del entendimiento había sido utilizada para "racionalizar" la subordinación del individuo a las normas jurídicas imperantes, como si la razón y la ley fuesen conceptos sinónimos:

> "Y así como la razón vino de afuera y de arriba, así también la ley tuvo que surgir de alguna autoridad externa y superior... Fueron causas más prácticas las que produjeron la afición particular alemana al entrenamiento, la disciplina, el 'orden' y la docilidad"[XVI] (Dewey, John. *Op. cit.*, pág. 99).

De esta manera, Kant alentó el espíritu absolutista pese al hecho de que técnicamente negó la posibilidad de lo absoluto. (12)

Entre los filósofos, Vico se refiere incidentalmente al problema de "la barbarie de la reflexión":

> "Así, al cabo de muchos siglos de barbarie, llegan a arruinar las malvadas sutilezas de sus ingenios maliciosos, que con la barbarie de la reflexión les habían convertido en fieras más crueles que las que habían sido con la barbarie del sentido" (Vico, Giambattista. *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Edición definitiva de 1744, libro V, conclusión de la obra, párrafo 1106).

Esta idea se halla involucrada también en la ya citada sentencia de Leopardi, según la cual la barbarie presupone un principio de civilización.

Por su parte, Bayle quiere ver en la razón una Penélope que destruye periódicamente su propia obra, mientras que Hume toca el fondo de esta cuestión al precisar que "el entendimiento se destruye a sí mismo cuando actúa por sí solo" (sin confiarse en la naturaleza y la fantasía) (Bayle, Pierre. *Réponses aux questions d'un provincial*; Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*, epílogo del libro I). Más dialéctico, Hegel mismo observa que la Razón "devuelve la anarquía y la brutalidad que ha recibido de la naturaleza" (Hegel, Friedrich. *Vorlesungen über der aesthetik*). Completando el mito griego, el filósofo de Jena se refiere también en otra forma a la capacidad destructiva del entendimiento: Cronos destruye la obra del hombre, pero Zeus, de cuyo cráneo nacerá Atena, destruye a su padre para establecer un régimen político en el mundo. Empero, en una etapa ulterior la comunidad ética del Estado es destruida a su vez por la negatividad inherente en la Razón (Hegel, Friedrich. *Philosophie der Geschichte*).

Quienes, movidos por un prurito teológico, sostienen que el Holocausto representa la manifestación de una pasión subhumana y "la irracionalidad en su máxima expresión" (Berkovitz, Eliezer. *Faith after the Holocaust.* Ktav, New

York, 1973, pág. 117) o "el escándalo del mal por el mal" (Fackenheim. E. *The Human Condition after Auschwitz*. Congress Bi-Weekly, April 28, 1972. pág. 10) ubican el problema en el plano del pecado, el crimen pasional o la morbidez psicológica, terminan, sin quererlo, llevando agua al molino del olvido. El propio Hitler dio un mentís rotundo a semejantes interpretaciones cuando ya en 1919 decía en una carta que el antisemitismo meramente emocional conducía a pogromes ineficaces en tanto que el antisemitismo "basado en la razón" era el único método adecuado para "eliminar a los judíos en su totalidad" (13). Los horrores del Holocausto solo encuentran una interpretación válida cuando se los considera como el resultado de una barbarie lúcidamente organizada al servicio de un programa que obedecía a los intereses geopolíticos del imperialismo racista de aquel entonces. Como lo ha indicado uno de los sobrevivientes de los campos de concentración:

> "La política anti-judía de los nazis fue un cálculo planificado... (porque) un asesino pasional no fabrica jabón con la grasa de su víctima...; la guerra anti-judía fue un acto político fríamente premeditado llevado a cabo con la más monstruosa precisión"[XVII] (Donat, Alexander. 1975. *The Voice of the Ashes*. Inédito, citado por Alice and Roy Eckart, *The Moral Implications of the Holocaust, Christian Attitudes on Jews and Judaism,* Institute of Jewish Affairs, London, February, 1977).

No basta empero reconocer el carácter racional de la barbarie nazi-fascista. Menester es todavía examinar objetivamente la tradición de totalismo lógico y de triunfalismo religioso en que esta barbarie se había abrevado en parte. Al respecto cobran sombrío significado las siguientes reflexiones de un escritor católico americano:

> "…no estoy de acuerdo con aquellos que digan que el Holocausto fue un evento irracional. Describirlo así sería una explicación que lo minimiza... La verdadera cuestión que hay que afrontar en el Holocausto es su racionalidad. Fue un evento planificado cuyos orígenes radican en filosofías desarrolladas por pensadores que muchos consideran gigantes del pensamiento occidental liberal y en actitudes teológicas centrales al cristianismo casi desde sus inicios. Se engendró en la corriente principal de la conciencia del mundo occidental, no en sus franjas lunáticas... Mientras que su trampolín vino del intento distorsionado del liberalismo occidental de crear al hombre universal, Hitler y sus colaboradores nunca

> hubieran podido alcanzar el punto al que llegaron si no hubiera sido por la tradición de siglos de antisemitismo en la teología y las enseñanzas cristianas"[XVIII] (Pawlikowski, J. T. *Christian Attitudes on Jews and Judaism,* "*The Theological Agenda of the Jewish-Christian Dialogue*". Institute of Jewish Affairs, London, june, 1975).

Puede hallarse un ejemplo grotesco de esta "racionalidad tecnológica" en el "modelo simulador" elaborado por un equipo de investigación del Programa Mundial del Empleo de la OIT mediante el cual se puede "comprimir años de planeamiento en minutos e indicar la interacción de áreas en desarrollo hasta el año 2000 para los formuladores de políticas del Tercer Mundo". Este modelo, se nos asegura, es una herramienta de laboratorio que permite a una computadora apreciar la interacción de los factores económicos y sociales más importantes en un país en vías de desarrollo. Su utilidad sería análoga a la de los entrenadores que utilizan las compañías de aviación para formar a sus pilotos sin tener que incurrir en el gasto de usar los aviones para dicho efecto (I.L.O. Information, Vol. XIII, No 4, 1977, pág. 9).

Con respecto a la sediciente neutralidad tecnocrática y a la pretensión de que la misma estaría bregando por una racionalidad que trasciende las clases y los partidos, André Gorz ha observado sagazmente que:

> "Por su función misma, la tecnocracia tiende a situarse 'por encima de las clases', a negar la necesidad de la lucha de clases, a erigirse en mediadora y árbitra y, al hacerlo, a entrar en contradicción con las clases. La famosa 'despolitización' de las masas que la tecnocracia finge tener en cuenta no es un hecho que observa; es más bien el fin que persigue, el resultado que quiere obtener... *La 'despolitización' es la ideología de la tecnocracia misma*: la sedicente 'neutralidad' del Estado es la ideología que justifica el poder y la dominación que la tecnocracia reclama para sí misma por la lógica de su situación"[XIX] (Gorz, André. 1967. *Strategy for Labor: a Radical Proposal.* Beacon Press, Boston, pág. 122. Reproducido en parte en *The New Left Reader*, Grove Press, New York, 1968, págs. 46-47). (14)

Con anterioridad, Wright Mills había señalado el carácter retrógrado del racionalismo burocrático en relación con el problema de la libertad:

> "Que sus técnicas y su racionalidad tengan un lugar central en una sociedad no significa que los hombres vivan de manera razonable y

sin mitos, fraudes, o supersticiones... Un alto nivel de racionalidad burocrática y de tecnología no significa un alto nivel de inteligencia individual o social... Los mecanismos sociales organizados de manera racional no son necesariamente un medio para lograr una mayor libertad, ya sea para el individuo o la sociedad. De hecho, a menudo son un medio para tiranizar y manipular, un medio para expropiar la posibilidad misma de razonar, la capacidad misma para actuar como hombres libres"[xx] (Wright Mills, Ch. *On Reason and Freedom*. Oxford University Press, New York, 1959, cap. IX).

Estas consideraciones ofrecen cierta afinidad con algunas de las reflexiones pioneras vertidas por el propio Lukacs sobre el "racionalismo capitalista" (véase sobre todo su *Geschichte und Klassenbewusstsein*) y hasta cierto punto también con las observaciones de Marcuse sobre la "reificación de la ciencia", por más que en el caso del segundo la tentativa de introducir en el ámbito de conocimiento científico una "razón estética", concebida esta como "el libre juego y hasta la extravagancia de la imaginación", huele a un tipo de intuicionismo que Schiller mismo habría repudiado.

Con referencia a la ideología del productivismo, Kende ha puesto de relieve el carácter del "racionalismo instrumental" en virtud del cual todo planeamiento se clasifica y evalúa en función de su contribución al agenciamiento eficaz de las fuerzas productivas, abstracción hecha de las características histórico-culturales de los grupos involucrados y de las estructuras socio-económicas existentes. Animado por un "optimismo técnico", y basado en una concepción inmanentista y hedónica de las llamadas "necesidades" humanas, este "ingenierismo social" cierra deliberadamente sus ojos ante el espectáculo de una sociedad dividida en clases (Kende, Pierre. *L'abondance est-elle possible?* Gallimard, Paris, 1971, págs. 27-8, 36, 57, 96-8, 104).

Por su parte Baran y Sweezy han llamado la atención sobre el conflicto creciente entre la rápida racionalización de los procesos de producción bajo el sistema del capital monopolista y la "elementalidad" con que este sistema continúa funcionando en su conjunto (el término "elementalidad" es utilizado por estos autores para caracterizar a una economía que da la impresión de regirse por fuerzas naturales incontroladas análogas al viento y la marea):

"La corporación gigante retira de la esfera del mercado grandes segmentos de actividad económica y los somete a una administración diseñada científicamente. Este cambio representa

un aumento continuo en la racionalidad de las partes del sistema, pero no va acompañado de ninguna racionalización del sistema en su totalidad. Por el contrario, dado que las mercancías no se valoran de acuerdo a sus costos de producción sino para obtener el máximo beneficio posible, el principio de *quid pro quo* se convierte en la antítesis de un promotor de organización económica racional y en su lugar se convierte en una fórmula para mantener la escasez en medio de una potencial abundancia"[XXI] (Baran, Paul A. and Sweezy, Paul. *Monopoly Capital*. Penguin Books, 1968, págs. 325-6). (15)

No deja de ser escandaloso que en las 755 páginas de este fárrago filosófico que es la *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, 1960), y cuyo "totalismo" neohegeliano su autor ha superado por fortuna desde entonces, Sartre no haya reservado un espacio para un análisis de la función ideológica del racionalismo tecnocrático y el cibernetismo social. Apenas si se encuentra en dicha obra un breve pasaje donde se establece una distinción abstracta y dogmática entre "la Razón puramente analítica" (que habría sido típica del siglo XVII) y la Razón Dialéctica que "disuelve todas las razones constituidas... para constituir otras nuevas que supera y disuelve a su vez" y que obedece a "la necesidad permanente para el hombre de totalizar y ser totalizado" (Sartre, J. P. *Op. cit*., págs. 119-120). Ya se sabe a lo que condujo en Alemania la extrapolación política del "la verdad es el todo"[XXII] hegeliano. Y hoy más que nunca se puede apreciar la profunda verdad incorporada en el verso de Goethe: "Lo que se enfrenta a la Nada, el Algo, este mundo tan tosco"[XXIII] (*Faust*, 1363-4).

Con respecto a los orígenes filosóficos del totalitarismo conviene recordar que −como lo ha señalado también Marcuse− la concepción totalista de la Razón en el sistema de Hegel (identificación de lo real con lo racional) se presta en fin de cuentas para justificar todos los horrores de la Historia. Al comprenderlo todo, la *Vernunft* termina con absolverlo todo puesto que el *Todo*[XXIV] hegeliano se sitúa más allá del bien y del mal. En consecuencia, hasta se puede acreditar "una definición de la Razón que incluya la esclavitud, la Inquisición, el trabajo infantil, los campos de concentración, las cámaras de gas y los preparativos nucleares" (Marcuse, Herbert. *Raison et révolution,* Prefacio. Ed. de Minuit, 1968).

Aunque viciada por el prejuicio metafísico y un sí es no es totalitario que anima a la doctrina del "socialismo racional" preconizada por la escuela de Colins, una idea análoga ha sido enunciada por de Potter: "La barbarie es un estado de

civilización, de sociedad: después del advenimiento de la época del conocimiento social, cualquier estado de civilización anterior a aquel en que la verdad se haya aplicado socialmente, será un estado de barbarie"[xxv] (de Potter, Louis. *La réalité déterminée par le raisonnement*. Bruxelles, 1848, pág. 300).

En otro contexto ideológico, Horkheimer y Adorno elaboran el concepto de la barbarie como un producto de la razón (*La dialectique de la raison*. Gallimard, Paris, 1974; el original alemán fue publicado en 1944).

En realidad el "logocratismo" social (para emplear una expresión del propio Colins) representa él mismo una forma *sui generis* de barbarie racionalista. Así, bajo el pretexto de que el imperio de la justicia es imposible durante la época de la "ignorancia social" (y, si bien reconoce que en la sociedad actual la fuerza adopta "diversas formas hipócritas" de la racionalidad "colocando el sofisma social bajo la protección del terror"), de Potter termina haciendo la apología histórica del despotismo y defendiendo el principio del "orden con ignorancia". De acuerdo a este principio, Robespierre habría fracasado en su tentativa de eliminar la explotación social porque "la ignorancia social todavía exigía que las masas permanecieran esclavizadas y extorsionadas". Más aún, en el estado de "ignorancia social" la razón dictaría al déspota las "medidas de conservación" necesarias para "mantener por la fuerza brutal los dogmas de los que depende el orden… luchando por todos los medios a su alcance, incluso mediante una inquisición de la fe y con hogueras que son su modo de argumentación" (*op. cit.*, pág. 211). Esta concepción "racionalista" del terror se asemeja a la que, desde un ángulo libertario y erótico, preconizaba en la misma época Fourier con su teoría de las "hordas" industriales necesarias para proteger la "armonía social" de las clases. También ofrece cierto parecido con una idea sugerida por Renan en el ocaso de su vida sobre la posibilidad de que la sociedad sea dominada por una aristocracia científico-racionalista que emplearía el terror al servicio de la verdad (*Dialogues et fragments philosophiques*, 1876) (véase el ensayo intitulado *Adamas* en el presente libro).

Pese al fondo vitalista y anarcoide de su doctrina (con las nociones utópicas de un Eros libertario, un trabajo-juego y una Razón sensual "*libidinal rationality*"), cabe reconocer que Marcuse pone el dedo en la llaga cuando señala los aspectos retrógrados de la "racionalidad tecnológica" que tiende a justificar y a proteger "la legitimidad de la dominación" y a favorecer el establecimiento de una sociedad totalitaria basada en la esclavización progresiva del hombre por el aparato productivo (16). Si, por una parte −advierte− la organización racional de la empresa ha resultado en un aumento de la productividad y una elevación

del nivel de vida, por otra, "la racionalidad operativa, aliada a la manipulación psicológica, ha dado lugar a nuevas formas de sujeción social" (Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man.* Sphere Books, London, 1968, cap. VI). (17)

Como lo ha observado Mandel con relación a un estudio de Leo Kofler, una de las formas que ha asumido este tipo de racionalidad es la del "fetichismo tecnológico" en virtud del cual se proclama la capacidad del régimen capitalista de superar todas sus contradicciones mediante la aplicación de medidas puramente técnicas que integrarían a las clases rebeldes en una "sociedad post-industrial" regida por normas de "racionalidad funcional" (estructuralismo estático). A juicio de Kofler, entre las características de esta ideología figurarían las siguientes: i) la noción de un desarrollo científico y tecnológico libre de todo condicionamiento social y económico; ii) la noción de una función "neutral" y pragmática de la tecnología y la burocracia por encima de los intereses y conflictos de clase (18) (de ahí el concepto de "tecno-estructura" propugnado por Galbraith); iii) una desideologización de la vida social, política y económica más allá de todo sistema de valores, lo que tiende a crear una psicología del consenso y la subordinación populares con respecto a la aplicación de programas encaminados a manipular las necesidades por medio de un aparato tecnocrático de producción y de consumo. De esta manera la "racionalidad tecnológica" es elevada a la categoría de un mecanicismo independiente de los objetivos y las decisiones humanas y que opera como una ley natural por encima de las estructuras de clase (Kofler, Leo. *Technologische Rationalität im Spätkapitalismus*. Frankfurt, 1971; resumido por Ernest Mandel en *Late Capitalism*, cap. XVI: "*Ideology in the Age of Late Capitalism*". Lowe and NLB, London, 1975). (19)

Por su parte Mannheim ha señalado la función ideológica retrógrada de la racionalidad burocrática que tiende a ocultar la naturaleza conflictiva del proceso social y político bajo el manto seudo neutral de la "administración" así como a escamotear lo que hay de interés de grupo detrás de la ley. Esta racionalidad obedece a una visión estática de la sociedad gracias a la cual la erupción revolucionaria de las energías colectivas se define como un disturbio momentáneo del orden establecido (véase *Ideology and Utopia.* Harcourt, Brace & World, New York, 1936, págs. 118-9).

La función retrógrada del cientificismo tecno-burocrático ha sido analizada por un politicólogo argentino en un ensayo relativo a las principales características del fascismo latinoamericano:

> "Por sus intereses y por su ideología, el grupo tecnocrático-cientificista... se identifica e integra de modo natural con los regímenes fascistas de América Latina. De acuerdo al cientificismo, la ciencia (y la técnica como ciencia realizada) es un sistema autónomo, aislado del universo social... Caracterizadas de esta manera la ciencia y la técnica pretenden la supremacía de la razón o el intelecto en general respecto de toda otra forma de capacidad y de experiencia humana. Se presentan como verdaderas y objetivas, neutrales y apolíticas. Reivindican para sí mismas una ubicación por encima de la historia y la sociedad, de los intereses y los grupos, de las pasiones y los prejuicios, de las contradicciones y los conflictos... El Estado fascista se presenta... como corporización de una racionalidad práctica erigida por encima de cualquier interés particular... Como resultado de todo ello, la elite política y la tecnoburocracia del fascismo postulan que los grandes problemas nacionales son de naturaleza científico técnica, no social, política o ideológica" (Marcos Kaplan, "*¿Hacia un fascismo latinoamericano?*", en la revista Nueva Política; véase especialmente la sección 4 intitulada "*Cientificismo, tecnoburocracia y legitimidad*").

(Es interesante señalar a este respecto que ya Marx y Engels fustigaban en *La sagrada familia* a los "doctrinarios" franceses que proclamaban en aquel entonces el principio de "la soberanía de la razón" −en oposición al de la soberanía del pueblo− con el propósito de negarle a este último el derecho a participar en el ejercicio del poder. Al mismo tiempo los padres del materialismo dialéctico sometían a una severa crítica el concepto de una universalidad abstracta de la razón en la doctrina de Hegel).

Se ha sostenido que la tecnología es una fuerza racional que inhibe las actividades generadas por el pensamiento mítico y que bajo el reino del "espíritu de racionalidad" tecnológica el mito mismo se torna en un instrumento de "la ingeniería racional sociopolítica" (Sebba, Gregor. *Truth, Myth and Symbol,* "*Symbol and Myth in Modern Rationalistic Societies*". Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1962, págs. 141-168). El estudio de la función mixtificadora de la ideología tecnocrática dista mucho de confirmar esta opinión e indica, por el contrario, que la racionalidad tecnológica puede servir de instrumento de dominación y de tergiversación social y política. Por otra parte, cabe recordar que la mitologización de la razón no ha sido un fenómeno excepcional en la historia de Occidente. Como el mismo autor lo reconoce,

"incluso la revolución racionalista comenzó con el predominio del mito de la Razón" (*loc. cit.*). Y es harto conocido que el culto de la razón instituído por Robespierre tuvo su altar en la guillotina.

Como lo ha señalado Bachelard, "no hay una razón absoluta, el racionalismo es funcional" (*La philosophie du non,* 1940), noción que con medio siglo de anterioridad ya había propugnado Santayana (lo que, dicho sea de paso, no le impidió algunas décadas más tarde coquetear ideológicamente con el fascismo italiano y español): "El ideal de la racionalidad es en sí mismo arbitrario, depende tanto de las necesidades de la organización finita como de cualquier otro ideal..." *(The Sense of Beauty,* 1896).

Si bien es cierto que, como el mismo Lukacs lo ha indicado, la derrota del fascismo ha representado una victoria de la razón sobre los mitos de la sinrazón teutónica, "tornados fantomáticos y diabólicos", no es menos evidente que, contrariamente a lo que afirmara Robespierre en su informe sobre el culto del Ente Supremo, no "todas las locuras caen frente a la Razón". Por el contrario, en el proceso de la historia se producen situaciones en las que "la Razón (misma) se vuelve locura", como lo reconoció el propio Hegel en su *Philosophie der Geschichte*; vale decir que no toda adhesión a los valores del intelecto es necesariamente progresiva ni toda desconfianza de los mismos una prueba de que se está tomando partido por una sociedad moribunda (como parecía creerlo Lukacs).

También la razón puede asumir una forma fantomática cuando se coloca al servicio de la barbarie o el despotismo. Piénsese, por ejemplo, en (a) el espíritu científico con que los nazis concibieron y llevaron a cabo su monstruoso programa de industrialización de la muerte en beneficio de un mitológico *Herrenvolk*; y (b) el genio "racional" que preside a la formación y el mantenimiento de las estructuras burocráticas y tecnocráticas del poder (inclusive aquellas que se encuentran a la base de la tortura científica), tanto bajo el sistema capitalista como bajo el colectivista. A este respecto cobra cierto sentido la crítica que Camus ha hecho del "terror racional" que los regímenes totalitarios utilizan a título de instrumento pretendidamente necesario y transitorio para preparar el advenimiento de una sociedad dichosa en el futuro (*L'Homme révolté*, 1951). Desgraciadamente, la mentalidad anarcoide y vitalista de este escritor lo condujo a abogar alternativamente por una mentalidad en favor de la "Vida".

En relación con el punto (a) es aplicable una sutil observación en el *Moby Dick* de Melville según la cual solamente los objetivos del capitán Ahab son dementes puesto que sus métodos están plenos de racionalidad (cap. 41). Acude también a la memoria una reflexión de Leopardi de que: "La barbarie supone un principio de civilización... El estado salvaje puro no tiene que ver con la barbarie" (*Zibaldone*), así como una observación que Thomas Mann pone en boca del protagonista de su *Doktor Faustus*: "La barbarie es lo opuesto a la cultura solamente dentro de un sistema de valores determinado por la cultura misma". Cf. Voltaire sobre los "bárbaros razonantes" que, como Pascal, quieren "horrorizarnos de nuestro ser" (*Lettres philosophiques,* XXV).

Por reclamarse del socialismo, la doctrina de Jean Colins constituye un caso *sui generis* de mitificación de la razón para servir los intereses ideológico-morales del orden establecido. Así, a la par que proclama la soberanía absoluta y universal de la razón en base a un postulado metafísico relativo a la inmaterialidad y la eternidad de las almas, el profeta de la nacionalización del suelo no tiene el menor reparo en afirmar que en virtud de este postulado el dogma del pecado original aparece como la única explicación racional del sufrimiento humano. Al mismo tiempo, sostiene que la moral y el derecho solo pueden basarse en la "razón eterna" que, a su vez, halla su fundamento en los principios de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. A la luz de estos principios, postula en definitiva la instauración de una *Logocracia* (o una *autocracia* racional) como único método eficaz para eliminar los males inherentes en el régimen democrático-burgués de la sociedad fundado en el derecho del más fuerte. Para mayor abundamiento, nos asegura que, a la larga, la humanidad sufriente hallará su consuelo en una felicidad "ultravital" (?) en un mundo de eterno presente exento de todo recuerdo personal. Significativamente —como lo señala Marx en una carta a Sorge— el "socialismo racional" de Colins y sus seguidores deja intacto el régimen del asalariado y por ende el sistema capitalista de producción. (Justo es reconocer, por otra parte, que la obra de Colins contiene una certera crítica de la teoría naturalista de los derechos humanos así como algunas observaciones pertinentes sobre la inanidad del humanismo fraternalista).

En cuanto al semantismo, su función mixtificadora consiste principalmente en atribuir las precariedades de la comunicación entre los individuos y los grupos a deficiencias de orden lingüístico, en vez de buscar su origen en las contradicciones sociales (materiales y otras) existentes en una sociedad dividida en castas, etnias y clases diferentes y conflictivas.

Cornforth ha señalado esta función en relación con la acción política y sindical: las categorías generales de la vida económica y social quedan reducidas a formas puramente verbales, de tal manera que no hay más género humano, ni fascismo, ni pueblos alimentados, sino solamente elementos discretos que, gracias al lenguaje, se tornan en abstracciones desprovistas de realidad; el propietario le dice al obrero: "hablemos de hombre a hombre" y olvidémonos de ficciones terminológicas, tales como el trabajo, el capital, la plusvalía, etc. (Citado por Lukacs, *op. cit.*, trad. francesa, pág. 327). Desde otro ángulo, Barrows Dunham ha observado que la teoría de Carnap sobre "la construcción lógica del mundo" permitió a sus continuadores en los Estados Unidos permanecer impasibles " mientras 'las esquinas imaginarias de la tierra redonda' ardieron con horror y sacrificio" (se refiere al terror nazifascista) (Dunham, Barrows. *Man against Myth*. Little, Brown and Co., Boston, 1947, pág. 234).

Adamas

Análisis ideológico de las principales formas del humanismo filadélfico

David Efrón

"*La commission pense donc qu'il est à propos de renvoyer la discussion à quelques siècles, et de continuer à manger l'homme au banquet anniversaire des fêtes de la Concorde et de l'Humanité*"[I]. (Del discurso del jefe de la Gran Tribu de los antropófagos, en una de las fantasías oníricas de Charles Nodier) (*Miscellanées*).

"*Come, Greater Being, Social Friend,*

Annihilating Twelve-in-one!

We long to die, for when we end,

our larger life has but begun.

Feel how the Greater Being comes!

Rejoice and, in rejoicing, die!

Melt in the music of the drums!

For I am you and you are I"[II].

(Uno de los "himnos de la solidaridad" en *Brave New World* de Aldous Huxley).

"*Mais M. Heinzen n'a affaire ni à la bourgeoisie ni au prolétariat en Allemagne. Son parti, c'est le 'parti des hommes', c'est-à-dire le parti des rêveurs au coeur honnête et généreux qui, sous prétexte de buts 'humains', défendent des intérêts 'bourgeois', sans voir clairement le rapport entre la phraséologie idéaliste et le fond réaliste*"[III] (Marx, *La critique moralisante et la morale critique*).

"*Ich glaube also, dass man lange über Herren reden muss, bevor man uber Bruder redet*"[IV] (Heinrich Böll, en una entrevista publicada en Brüderlichkeit, Gutersloher Verlagshaus, Stuttgart, 1976).

1

Como es sabido, el término *Adamas* es de origen gnóstico y, como su homólogo *Arkheanthropos*, se refiere a un mitológico Hombre Primordial (llamado también *Homo Maximus* o *Vir Unus*, el equivalente occidental del *Purusha* védico (1), cuya esencia englobaría todos los miembros del género humano, trátese de los vivos, los muertos o los que aún se encuentran en un estado seminal, independientemente de sus particularidades individuales o de grupo y más allá de las determinaciones del tiempo y el espacio (2). Se utiliza este término a guisa de título para el presente estudio con el objeto de designar simbólicamente toda una serie de doctrinas y teorías que se han elaborado en torno al concepto de un derecho "humano" y a las nociones de un "amor de la Humanidad" y una relación filadélfica (del griego *phileo*-amar y *adelphos*-hermano) de las personas y los pueblos. De atenernos a los portavoces de estas doctrinas y teorías, los valores representados por este presunto derecho y ese supuesto amor trascenderían los condicionamientos de la historia y la geografía, así como los factores de orden económico y cultural que en diversas etapas de la evolución humana han resultado en una división de la sociedad en clases antagónicas y en una variedad de discriminaciones y violencias de orden étnico y religioso.

Adviértese de inmediato que el ensayo de ninguna manera quiere restarle importancia a la lucha tendiente a realizar los principios enunciados en la *Declaración Universal de los Derechos humanos*, de las Naciones Unidas, así como en otros textos menos inclusivos de la UNESCO y la OIT. Su objetivo es el de mostrar cómo la doctrina del "amor a la humanidad", con sus diversas variantes "fraternalistas" y "solidaristas", ha sido explotada ideológicamente para escamotear las diferencias de clase o para desvirtuar las reivindicaciones de las minorías étnicas o culturales so pretexto de que conspiran contra los intereses de la "Gran Familia" humana o minan la sagrada unidad de la "Patria" o la "Nación". Cabe hacer la salvedad, empero, que todos los derechos invocados en los instrumentos internacionales adoptados hasta la fecha, lejos de hallar su fundamento en una esencia o categoría antropológica intemporal o en un atributo inherente a la persona humana, a la par que representan relaciones de poder reflejadas en la ley, son el producto de una dolorosa práctica social y económica de un determinado período de la llamada civilización occidental. Se ha podido sostener en efecto que la filosofía de los derechos humanos tal como se halla reflejada en la *Declaración Universal de las Naciones Unidas*, es un producto típico de la sociedad capitalista industrial y

muchas de las normas incorporadas en dicha *Declaración* no reflejan las estructuras y necesidades sociales, económicas y culturales de las sociedades que forman parte del llamado Tercer Mundo (3), menos aún las que son propias de las naciones de economía colectivista. A este respecto es interesante señalar que en su *Crítica del Programa de Gotha*, Engels observa que "la idea de una sociedad socialista como el reino de la igualdad es una idea unilateral francesa, basada en la vieja trilogía de libertad, igualdad, fraternidad", que tuvo su justificación como *una etapa de desarrollo* en su propio tiempo y lugar, pero que, como todas las nociones unilaterales de las escuelas socialistas tempranas, deben ser superadas ahora porque producen confusión en la mente de los pueblos...

Fuerza es reconocer sin embargo, que bajo cualquier sistema los derechos económicos y culturales se hallan limitados por las condiciones materiales y los niveles de desarrollo cultural de los pueblos, condiciones y niveles que a menudo constituyen obstáculos *objetivos* para el ejercicio de los primeros.

2

En el Preámbulo de la *Declaración Universal de Derechos Sindicales*, adoptada en abril de 1978 por el Noveno Congreso Sindical Mundial, a la par que se señala "la violación masiva y flagrante" de dichos derechos pese a las normas incorporadas en los convenios de la OIT, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas* y otros instrumentos internacionales, se define los diversos derechos civiles, políticos, económicos y culturales de los trabajadores, tanto en el plano individual como en el colectivo, como tantos otros *objetivos* para la lucha mancomunada de las organizaciones sindicales. Entre los principios que debieran inspirar esta lucha figura el de la independencia y el derecho de cada *Estado* de elegir sus sistemas económicos, políticos, sociales y culturales en conformidad con los deseos de su pueblo. (Si bien esta *Declaración* se aleja de la concepción esencialista de los derechos humanos, tal como la misma se hace presente en los mencionados instrumentos internacionales, y si bien se indica en ella que la lucha por dichos objetivos debe llevarse a cabo en "todo el Mundo", el prejuicio ideológico que la anima se manifiesta en el uso que se hace de la palabra Estado (en lugar de Nación o País) cuando se habla del derecho de autodeterminación económica, política, social y cultural.

Por otra parte, se puede rechazar la afirmación de Lafargue de que el derecho a la pereza es mil veces más noble y sagrado "que los tísicos Derechos humanos, elaborados por los abogados metafísicos de la revolución burguesa" (*Le droit à la paresse*, ed. de 1935, cap. 2) sin dejar de reconocer por ello que los principios proclamados en 1789 y el principio de la democracia congénita proclamado en la *Declaración de Independencia de los EE.UU.* en 1776, así como algunas de las normas postuladas en los instrumentos internacionales arriba mencionados se han prestado fácilmente para tergiversar, mediante "entidades ficticias" (*feigned entities*), como diría Bentham (4), tales como la hermandad universal, la igualdad natural y la dignidad humana (5), los intereses contradictorios de las clases, las etnias y los pueblos en diversas regiones del planeta. Así, −como lo ha señalado el mismo Lafargue− "los hijos de los héroes del Terror se dejaron degradar por la religión del trabajo hasta el punto de aceptar después de 1848, como una conquista revolucionaria, la ley que limitaba a doce horas el trabajo en las fábricas"[V] (*op. cit.*, cap. 2). Esta tergiversación va mano en mano con una tendencia creciente de hacer hincapié en los derechos cívicos y políticos *individuales* para relegar a una posición subalterna la defensa de los derechos colectivos (trátese de los sociales, los económicos o los étnicos) de los sectores explotados u oprimidos de las poblaciones nacionales así como la de los derechos de los pueblos débiles o marginados a elaborar sus propios modelos de organización socio-económica y cultural.

Haciendo caso omiso de esta tendencia hasta la Asamblea Mundial de los Constructores de la Paz (Varsovia, mayo de 1977), en una resolución sobre la paz y los derechos del hombre, habla abstractamente de la necesidad de construir un mundo justo en el cual la "dignidad humana" estaría asegurada en la tradición de "los más altos principios morales y humanistas", a la vez que hace una concesión ambigua a la ética vitalista declarando que la guerra destruye no solamente los valores creados por el trabajo, sino también "el más alto de todos los valores −la vida misma" (véase *Nouvelles Perspectives*, revista del Consejo Mundial de la Paz, número especial, 1977, vol. 7, pág. 38).

La ideología adamista se transparenta no sin cierta candidez en el artículo I de la *Declaración Universal*, donde se proclama generosamente el principio de que "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" y se afirma que los hombres "deben actuar los unos hacia los otros en un espíritu de fraternidad". De un modo análogo, en el Preámbulo se habla de la "dignidad inherente" a todos los miembros de la "familia humana", así como de la "conciencia de la humanidad" ultrajada por los actos de barbarie de aquel

entonces (significativamente la responsabilidad de estos actos permanece en el anonimato). (6)

Tácitamente tributario de la doctrina teológica del derecho natural (que defiende, *inter alia*, la dignidad de la propiedad privada), la teoría esencialista de la persona humana (de origen también teológico) y el lema abstracto de "las tres gloriosas" de la revolución de 1789 (7), el citado artículo, a la par que pasa por alto la naturaleza conflictiva del proceso social y económico, tiende a ocultar el hecho que tanto la libertad y la dignidad como el derecho son categorías históricas cuyo contenido real siempre ha estado condicionado por factores de poder en relación con las relaciones de casta, de etnia o de clase. Al mismo tiempo, tergiversa el planteamiento del problema al pregonar como cualidades congénitas, una libertad y una dignidad que en la mayoría de los países del mundo continúan siendo como tantos otros objetivos que solo pueden lograrse mediante una prolongada lucha nacional e internacional.

Análoga interpretación −dicho sea de paso− se hace presente en el principio de que el trabajo no es una mercadería, proclamado en la *Declaración de Filadelfia* de la OIT, principio que ya estaba prefigurado en la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y que fue retomado por la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931). Mediante una fórmula de orden ético, dicho principio pasa por alto el hecho de que solamente con un cambio estructural de la sociedad y la economía, el trabajo podría perder el carácter mercantil que adquirió durante el pasaje del feudalismo al capitalismo. Cabe señalar además que en los mencionados textos se habla de la "dignidad humana" o de la "dignidad del trabajo" como si se tratara de categorías inherentes a una pretendida esencia humana o laboral y no de objetivos sociales que solo pueden conquistarse en la práctica.

Desde otro ángulo, aunque con mayor sutileza, se utiliza a veces la expresión "socialismo con rostro humano" para tergiversar los intereses y conflictos de clase; o se explota la fórmula de crímenes contra la humanidad con el propósito de escamotear el hecho de que las víctimas del Holocausto pertenecían en su abrumadora mayoría a un pueblo al que, por motivos ideológicos inconfesables, tanto el fundamentalismo de izquierda (trátese del laico (8) o del que se reclama del populismo teológico) como la ultraderecha confesional que continúa cantando el *Perfidis Judeos* (al servicio, según el caso, del "socialismo" tercermundista, el geopolitismo panislámico o el integrismo retrocristológico) le niegan el derecho a la autodeterminación étnica, religiosa o nacional. Va de por sí que la crítica de estos procedimientos de ninguna manera nos exime de la obligación de denunciar sin ambages, la presión

cultural y política de que son objeto diversas minorías en algunos países cuyos gobiernos se precian de practicar el socialismo sin más; ni de reconocer que los crímenes perpetrados por el régimen nazifascista constituyen no solamente una afrenta para todas las razas y pueblos de la Tierra sino también una mancha indeleble en el duro pellejo de la "Conciencia de la Humanidad".

3

El concepto de igualdad innata ha sido retomado en la *Declaración sobre la Raza y el Prejuicio Racial* aprobada en 1978 por una reunión de representantes gubernamentales en la UNESCO. Así, en el primer artículo, se afirma no solamente que todos los seres humanos pertenecen a una misma especie (lo que representa una verdad científica) sino también que "nacen iguales en dignidad y en derechos". Empero, la segunda parte de este artículo queda invalidada por el punto 4 de la parte considerativa de la *Declaración* donde se afirma contradictoriamente que "la igualdad fundamental de todos los seres y pueblos humanos... refleja un ideal hacia el cual la ética y la ciencia convergen en la actualidad". En lo que a la labor de la UNESCO se refiere, no deja de ser significativo que la ambigüedad consistente en definir el llamado derecho humano a la vez como una *cualidad natural* del individuo y como una *norma de realización* se ha mantenido incólume durante las últimas tres décadas. En efecto, ya en 1949 una comisión de expertos de esta organización, en una investigación relativa a algunos aspectos teóricos de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, declaraba lo siguiente:

> "Todos los derechos provienen, por una parte, de la naturaleza del hombre como tal, y por otra parte, habida cuenta de que el hombre depende del hombre, de la etapa de desarrollo realizada por los grupos sociales y políticos en que el individuo participa" (véase la publicación intitulada *Human Rights*, Unesco, Paris, 1949; citada por Hill, Christopher R. *Rights and Wrongs*, "*Some Philosophical Problems About Rights*", Penguin Books, 1969, copyright Amnesty International).

Conviene indicar, por otra parte, que el adamismo aquí condenado nada tiene que ver con la concepción baconiana del *regnus homini* y que tampoco se pretende incluir en esta categoría al "humanismo epistemológico" invocado por algunos voceros de la escuela pragmática anglosajona para marcar su desacuerdo con la teoría trascendentalista del conocimiento (véase, por

ejemplo, F. C. S. Schiller, *Humanism*, 2a. ed., The Macmillan Company, 1912, y William James, "*Pragmatism and Humanism*", en *Pragmatism*, 1907, lecture 7, y "*Humanism and Truth*", en *Mind*, oct. 1904). (Esto no significa que este tipo de humanismo no posea también un aspecto ideológico negativo, a saber, el sacrificio de la capacidad teórica del hombre en aras de un empirismo radical que desconoce la importancia de la práctica social y se opone a una interpretación histórica del conocimiento).

En un diálogo imaginario compuesto durante su exilio en Francia, Herzen expone sus ideas sobre la decadencia moral y política de la burguesía de su tiempo. En este diálogo el ideólogo de la revolución democrático-populista rusa denuncia el humanismo filantrópico anticipando de esta manera la crítica que algunos teóricos del marxismo harán tiempo después de la doctrina del "amor de la humanidad". (En realidad, el texto de Herzen, pese a su brevedad, va más lejos que dicha crítica porque se refiere no solamente al factor de clase sino también al factor étnico del problema).

> "Para participar activamente en el mundo que nos rodea, repito: el deseo y el amor de la humanidad no son suficientes. Estas son solo ideas confusas y oscuras. ¿Qué significa amar a la humanidad? ¿Qué es la humanidad en sí misma? Todo esto me parece como viejas virtudes cristianas recalentadas en el hogar de la filosofía... -¿qué es un amor que abraza todo lo que ha dejado de ser simio, desde el esquimal y el hotentote hasta el Gran Lama y el Papa?
>
> No puedo concebirlo... es demasiado vasto. Si es el mismo amor que sentimos por la naturaleza, por los planetas, por el universo, no creo que pueda ser muy activo...; exija, en lugar del amor a la humanidad, el odio de todo lo que queda todavía en el camino y retrasa el progreso"[VI] (Herzen, A. *De l'autre rive,* "*Vixerunt*". Paris, 1 diciembre de 1848, Véase *Textes philosophiques choisis,* Éditions en Langues Étrangères, Moscou, 1948, págs. 439-440).

Apenas si hace falta aclarar quo el uso de esta cita de ninguna manera significa que el autor de las presentes líneas hace suya la actitud que el pensador eslavo adopta con respecto a las respectivas dignidades del "Papa" y el "Hotentote" (o del "Gran Lama" y el "Esquimal"); lo que no es óbice para que pueda aceptar la sugerencia implícita en el pasaje herzeniano de que el único vínculo esencial que une solidariamente a estas dos categorías de lo "humano" es su filiación genética con un antepasado arborícola común. Empero, una cosa es hacer valer

la existencia de semejante parentesco para cultivar una actitud de zoológica modestia en nuestras relaciones con el "prójimo" (¿y qué del "lejano"?), y otra muy distinta invocar el versículo de la imagen y la semejanza para encubrir el hecho de que al nivel antropológico −que es el económico y cultural− dicha filiación ha sido superada por el advenimiento de una sociedad dividida en etnias y clases cuyos intereses a menudo antagónicos no pueden conjugarse mediante el empleo de fórmulas que se reclaman de una pretendida "hermandad" universal basada en lo que se ha dado en llamar la esencia humana. Transpuesto al plano de la crítica ideológica, esto significa que el *nihil humanum* de Terencio sirve para disimular bajo el velo de un fraternalismo abstracto (trátese del místico, el comunitarista, el existencialista, el ecológico o el psico-cósmico) lo que en un justiciero aforismo Blake ha llamado las "particularidades minuciosas" del hombre necesitado u oprimido; y que todo intento de tergiversar las condiciones concretas de vida o de trabajo de una clase social o una etnia invocando la noción esencialista del *homo sum* constituye −para adaptar el resto del aforismo blaquiano (9) al propósito del presente ensayo− una bellaquería filosófica, una hipocresía moral o una mojigatería edificante. *Homo fio; nihil essentialiter humanum ad me propinquum puto.*

No debe tomarse con ligereza las nociones de lo *mero,* lo *en sí* y lo *como tal* −todas ellas derivaciones semánticas de las viejas categorías metafísicas de la *ousia* aristotélica, la *quiditas* o *ecceitas* escolástica y la *Istigkeit* del maestro Eckart que han resucitado bajo las formas del *Dasein* existencialista, el *eidos* fenomenológico (el ser en sí mismo de Husserl) y otras variantes del pensamiento esencialista contemporáneo. A primera vista las ideas de "hombre como tal" y "materia o movimiento en sí" (así como el concepto de mera vida) parecerían referirse a la naturaleza pura o íntima de un objeto o un proceso, abstracción hecha de su contenido histórico concreto o del contexto socio-económico, cultural o jurídico del que forma parte. Basta un mínimo de reflexión, empero, para percatarse de que se trata en cada caso de una hipóstasis (una *Gedankending* vacía, diría Hegel) construida gracias a una *ontologización* de un dato empírico, vale decir, a la transformación especulativa de una condición en una esencia. Esto no impide que semejante procedimiento pueda desempeñar un papel ideológico importante al servicio de un interés económico, político o religioso concreto. Así, en el caso de la materia, se hace abstracción de su función social y económica a través de la historia para terminar como lo hace, por ejemplo, el americano Chase −definiendo un lápiz (instrumento banal que epitomiza, por así decirlo, toda la epopeya de la

comunicación gráfica) como una mera "danza de electrones" − definición que lógicamente puede hacerse entonces extensiva a una máquina así como al cuerpo de un obrero que la utiliza como medio de producción.

Frente a este tipo de reduccionismo "semántico" adquieren singular significado las siguientes reflexiones de Gramsci:

> "Las diferentes propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) de la materia (que) juntas constituyen el material mismo (a menos que se recree en una concepción del noúmen kantiano), se consideran, pero solo porque se convierten en 'elemento económico' productivo. Por lo tanto, la materia no debe considerarse como tal, sino organizada social e históricamente para la producción y, por lo tanto, la ciencia natural como una categoría esencialmente histórica, una relación humana.
>
> Ni el monismo materialista ni el monismo idealista, ni la 'Materia' ni el 'Espíritu' evidentemente, sino el 'materialismo histórico', es decir, la actividad del hombre (la historia) en concreto, es decir, aplicado a una cierta 'materia' organizada (fuerzas materiales de producción), la 'naturaleza' transformada por el hombre.
>
> Filosofía del acto (praxis), pero no del 'acto puro', sino del acto 'impuro', es decir, real en el sentido profano de la palabra"[VII] (Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere,* 11, parte 30, vol. II, págs. 1442-3; *ibid.* 4, vol. 1, pág. 455, Einaudi, Roma, 1975).

A título de ejemplo, Gramsci observa que como fuerza natural abstracta, la electricidad existía con anterioridad a su reducción a fuerza productiva, pero que todavía "no operaba en la historia". Este pasaje de lo natural abstracto a lo concreto histórico se realiza cuando el fenómeno eléctrico se tornó en un elemento de producción y un objeto de propiedad privada (vol. II, *loc. cit.*).

No menos significativa es la observación de Engels según la cual la noción de una materia pura y simple es el resultado de un proceso de abstracción lógica mediante el cual se hace caso omiso de las diferencias cualitativas de los objetos sensibles:

> "La materia como tal es una creación pura del pensamiento y una abstracción. Dejamos de lado las diferencias cualitativas de las cosas al agruparlas como cosas corpóreamente existentes bajo el concepto de materia. Por lo tanto, la materia como tal, a diferencia

> de los trozos de materia que existen categóricamente, no es algo que exista sensorialmente"[VIII]. (10)

De origen hegeliano, la hipóstasis del hombre-como-tal se hace presente todavía en el pensamiento del joven Marx con sus nociones de una esencia universal (*universelles Wesen*) del hombre y una "esencia del género humano" (*Gattungswesen*, ver en *Manuscritos 1844*). Estas nociones serán reemplazadas más tarde por la definición del hombre como un conjunto de relaciones sociales (*La ideología alemana*), concepto que se afirma con toda claridad en la sexta tésis sobre Feuerbach: "El ser humano no es una abstracción inherente al individuo. En realidad, es el conjunto de las relaciones sociales"[IX]. (11)

Este concepto halla su matriz filosófica en el famoso apotegma de Hegel según el cual "el Ser puro es la pura Abstracción" (*Enciclopedia*, vol. I, parte I, apartado 87). Cabe señalar, por otra parte que en su *Philosophie der Geschichte*, Hegel adopta a su vez una posición esencialista al proclamar "el valor infinito" del Hombre *qua* hombre independientemente de las condiciones concretas de su existencia: "Excluyendo por completo toda especialidad" dice en un pasaje apologético del cristianismo, "el Hombre, en y por sí mismo −en su simple calidad de Hombre− tiene un valor infinito, y este valor infinito elimina*, ipso facto,* toda particularidad asociada a (la condición de) nacimiento o país" (véase el capítulo sobre el mundo romano). De un modo análogo, en su *Philosophie des Rechtes* (parte III) hace gala de un adamismo vergonzante afirmando la sociedad civil en su calidad primaria de "seres humanos" pero negándoles implícitamente el derecho a la autodeterminación como grupo étnico, pueblo o nación: "El hombre tiene derechos porque es hombre y no porque es un judío, un católico, un protestante, un alemán, un italiano, etc.". Este concepto −agrega Hegel− es objetable solamente cuando se opone a "la vida en su estado concreto" (?) bajo la forma del cosmopolitismo (véase *op. cit.*, apartados 209 7 270). (12)

4

El filósofo soviético E. V. Ilenkov ha desentrañado el carácter metafísico de la noción abstracta de "hombre en general" mediante una penetrante explicitación de la definición de Marx: el individuo particular representa al "hombre" en la medida en que realiza a través de su individualidad

"un determinado conjunto de capacidades históricamente desarrolladas (modos humanos de actividad vital); un fragmento particular de cultura que se ha desenvuelto con precedencia e independientemente del individuo y que este absorbe mediante el proceso de la educación. En este sentido, la persona humana puede considerarse apropiadamente como una incorporación individual de cultura. Por tanto, la 'esencia' universal del hombre solo es real como cultura, como un agregado históricamente establecido y en proceso de evolución de todas las formas especiales humanas de actividad vital"... (*Philosophical Investigations in the USSR,* "*The Universal*", *op. cit.,* pág. 43).

Esta forma "universal" de la existencia humana halla su fundamento histórico concreto en el trabajo gracias al cual el hombre, al transformar a la naturaleza, va creando su propia realidad. (13)

Inspiradas también en la tesis de Marx, las siguientes observaciones de Cassirer tienden igualmente a desacreditar la concepción esencialista de lo "humano" poniendo el acento en la función antropogénica del trabajo:

"...si hay alguna definición de la naturaleza o 'esencia' del hombre, esta definición solo puede entenderse como funcional, no como sustancial. No podemos definir al hombre por ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica –y tampoco podemos definirlo por cualquier facultad innata o instinto que pueda ser determinado por observación empírica. La característica sobresaliente del hombre, su marca distintiva, no es su naturaleza metafísica o física –sino su trabajo. Es este trabajo, es el sistema de actividades humanas, que define y determina el círculo de la humanidad"[X] (Cassirer, Ernest. *An Essay on Man,* Yale University Press, New Haven and London, págs. 67-8).

Engels por su parte hace una observación análoga no solamente sobre la noción abstracta de materia sino también sobre el concepto correlativo de movimiento como tal:

"Antes que nada uno convierte las cosas sensuales en abstracciones y luego uno quiere conocerlas a través de los sentidos, ver el tiempo y oler el espacio... la materia como tal y el movimiento como tal aún no han sido vistos o experimentados por nadie, pero tan solo las diversas cosas materiales y formas de movimiento

realmente existentes. La materia no es más que la totalidad de las cosas materiales de las que se abstrae este concepto" [XI] (*Dialectics of Nature,* Foreign Languages Publ. House, 1954, pág. 337). (14)

De un modo análogo, la idea de "hombre en general" resulta de magna utilidad ideológica cuando se trata de ocultar una condición social o económica determinada del llamado hombre occidental en un determinado momento de la historia. "¿Qué cosa es el hombre?", pregunta el mismo Gramsci, agregando que, para ser válida la respuesta filosófica, además de ser concreta e histórica, debe basarse en una concepción dialéctica de la relación del hombre con la naturaleza.

"Si pensamos en ello, vemos que al preguntarnos qué es el hombre, queremos decir: ¿en qué puede convertirse el hombre?, si el hombre puede dominar su propio destino, puede 'hacerse a sí mismo', puede crearse una vida. Entonces, digamos que el hombre es un proceso y precisamente es el proceso… de sus obras. Si lo pensamos, la misma pregunta: ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta, u 'objetiva'... Y queremos saberlo 'hoy', en las condiciones dadas hoy, de la vida 'actual' y no de cualquier vida o de cualquier hombre... La humanidad que se refleja en cada individualidad se compone de diferentes elementos: 1) el individuo, 2) los otros hombres; 3) la naturaleza.

Pero... el hombre no entra en una relación con la naturaleza simplemente por ser él mismo naturaleza, sino activamente, a través del trabajo y la técnica"[XII]. (*Op. cit.*, cuaderno 10, *La Filosofia di B. Croce*, vol. II, págs.1334-5).

Gramsci observa finamente que la concepción de una naturaleza humana inmanente, así como el principio de una pretendida igualdad natural entre los individuos hallan su origen en la doctrina teológica del Dios-Padre y los hombres-hijos (y por ende "hermanos") como también en una ciencia biológica abstracta que postula una igualdad psicofísica de los individuos que nacen todos del mismo modo y son todos igualmente mortales (de ahí la fórmula folclorista "Todos hemos nacido desnudos"). Desde este ángulo, la religión aparecería como una "metafísica mastodóntica" tendiente a mistificar las reivindicaciones de los explotados y los oprimidos mediante fórmulas abstractas relativas a la igualdad, la libertad y la fraternidad universales con las que se concilian en forma mitológica las contradicciones reales de la sociedad.

> "La religión es la utopía más 'mastodóntica', es decir, la más 'mastodóntica' metafísica que ha aparecido en la historia, es el mayor intento de reconciliar las contradicciones históricas en forma mitológica: afirma, es cierto, que el hombre tiene la misma 'naturaleza', que existe el hombre en general, creado a semejanza de Dios y por lo tanto, hermano de los otros hombres, igual a otros hombres, libre entre otros hombres, y que puede concebirse reflejándose en Dios, 'autoconciencia' de la humanidad, pero también afirma que todo esto no es de este mundo, sino de otro (utopía). Pero mientras tanto, las ideas de igualdad, de libertad, de fraternidad fermentan entre los hombres, entre hombres que no son iguales, ni hermanos de otros hombres, ni se consideran libres entre ellos. Y sucede en la historia que cada trastorno general de las multitudes, de una manera u otra, bajo ciertas formas e ideologías, suscita estos reclamos"[XIII] (*Op. cit.*, cuaderno 7, VII, vol. II, pág. 472).

Ahondando esta cuestión, Gramsci observa que la concepción "unitaria" del género humano representa un residuo teológico y metafísico en virtud del cual se toma lo "humano" (o la "naturaleza humana") como un punto de partida religioso o biológico, en vez de considerarlo como el resultado de un proceso socio-histórico:

> "El problema de lo que es el hombre es, por lo tanto, siempre el así llamado problema de la 'naturaleza humana', o incluso el del 'hombre en general', es decir, la búsqueda de crear una ciencia del hombre (una filosofía) que parte de un concepto inicialmente unitario de una abstracción en la que todo lo 'humano' puede ser contenido. Pero, ¿es el 'humano' un punto de partida o un punto de llegada, como un concepto y un hecho unitario? ¿o esta investigación no es más bien un residuo 'teológico' y 'metafísico' como punto de partida? La filosofía no puede reducirse a una 'antropología' naturalista, vale decir que la unidad de la especie humana no está dada por la naturaleza 'biológica' del hombre..."[XIV] (*Op. cit*, cuaderno 7, vol. II, págs. 884-5).

Con no menos perspicacia, Gramsci señala al mismo tiempo que el antropologismo "unitarista" se ha infiltrado también en la filosofía y la lógica con las nociones abstractas de un "espíritu" común a todos los individuos y de una "facultad común de pensar" independientes de toda determinación

histórica. "Ni siquiera la facultad de 'razonar', o el 'espíritu', ha creado unidad o puede reconocerse como un hecho unitario, porque es solo un concepto formal y categórico. No 'pensado' sino lo que realmente creemos que une o diferencia a los hombres"[XV]. Esta concepción formalista de la razón se halla ilustrada por un viejo aforismo alemán que Croce hace suyo y que Gramsci critica por esencialista y ahistórico: "*Omnis enim Philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est*" (Gramsci, *op. cit.*, vol. II, pág. 756). (15)

Empero, a juicio de Gramsci, tanto el fraternalismo teológico (todos hijos de un Dios-Padre único) como la filosofía de la razón común e igualitaria representarían no solamente sendos residuos de la mentalidad metafísica sino también reflejos de complejos movimientos revolucionarios que traducen "una aspiración sentimental y racional" de las clases oprimidas en sus luchas emancipatorias a través de la historia.

En un pasaje cuyo contenido representa algo así como una variante marxista de la conocida definición aristotélica del hombre, Gramsci propone en última instancia una fórmula que identifica lo "humano" con lo "político": "Por lo tanto, uno puede decir que el hombre es esencialmente (en boca de Gramsci este adverbio es más bien contradictorio, D. E.) 'político' ya que la actividad de transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres comprende su 'humanidad', su 'naturaleza humana'"[XVI] (*op. cit.*, cuaderno 10, *La Filosofía de B. Croce*, vol. II, apartado 48).

Solamente la conciencia histórica concebida como el

> "conjunto de relaciones sociales puede determinar lo que es 'natural' y 'contra la naturaleza' y como esta conciencia está sometida a un desarrollo continuo y contradictorio, la 'naturaleza humana' no puede concebirse como algo homogéneo y común para todos los individuos en todos los tiempos, sobre todo cuando se trata de fenómenos de masa en los cuales lo convencional se confunde con lo histórico" (*op. cit.* vol. III, págs. 1874 ss).

El "Hombre" sería un *bloque histórico* compuesto de elementos individuales y subjetivos y de elementos de masa objetivos con los cuales el individuo se encuentra siempre en una relación activa y transformadora. Así encarado el problema, el concepto de *homo oeconomicus* mismo cesa de ser una categoría universal para transformarse en un producto concreto de una formación social determinada: "El 'homo oeconomicus' es la abstracción de la actividad

económica de una sociedad dada, es decir, de una estructura económica dada. Cada forma social tiene su propio 'homo oeconomicus', es decir, su propia actividad económica"[XVII] (*op. cit.*, cuaderno 10, vol. II, pág. 1253).

A su vez, Sève ha indicado que el concepto de "hombre como tal" es una abstracción que sirve para eludir el análisis de las infraestructuras que se encuentran a la base de las relaciones sociales. En realidad, ya Marx y Engels habían denunciado la naturaleza tergiversadora de la noción feuerbachiana del hombre *qua* hombre, mostrando al mismo tiempo como la llamada esencia humana no es una cualidad inherente en el individuo.

5

Con referencia a la filosofía especulativa de Hegel, Marx y Engels observaban que en el universo de la alienación "el Universal no es en suma otra cosa que una forma ilusoria de la colectividad" en virtud de la cual el interés concreto del individuo aparece representado como un interés "general" independiente del mismo. De este modo se hace "derivar todas las relaciones humanas del concepto de hombre, del hombre representado, de la esencia del hombre, del *Hombre*, en una palabra" (*Die Deutsche Ideologie*, primera parte).

Se piensa también en un pasaje de los *Grundrisse* (1875-6) donde Marx fustiga la tendencia de Prudhon de tratar a la sociedad como a una "abstracción subjetiva" y al individuo como una esencia autónoma. Gracias a semejante tratamiento −observa− se puede ocultar las relaciones sociales concretas que han hecho de una persona un "esclavo" y de otra un "ciudadano" a fin de considerarlos a ambos como "hombres" esencialmente iguales; del mismo modo se tiende a eliminar las diferencias de clase existentes entre el capitalista y el obrero:

> "Como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad, los esclavos no existen como ciudadanos; son ambos humanos. Más bien, son el exterior de la sociedad. Ser esclavo y ser ciudadano son determinaciones sociales, relaciones de las personas A y B. El hombre A no es un esclavo como tal. Él es un esclavo en y a través de la sociedad. Lo que el Sr. Proudhon dice aquí sobre Capital y Producto significa para él que, desde el punto de vista de la sociedad, no hay diferencia entre capitalistas y trabajadores, una

> diferencia que existe solo desde el punto de vista de la sociedad"[XVIII].

(Marx se refiere aquí a una frase de Proudhon según la cual "la diferencia para la sociedad entre capital y producto no existe, esta diferencia es totalmente subjetiva para los individuos").

Justo es reconocer que, pese a su propensión esencialista, Proudhon da en el blanco al referirse a la doctrina del fraternalismo social:

> "Fraternidad: Hermanos, todo lo que quieran, siempre que yo sea el hermano mayor y ustedes el pequeño; siempre que la sociedad, nuestra madre común, honre mi primogenitura y mis servicios al duplicar mi porción… En vano me hablas de fraternidad y amor..."[XIX] (Colins, Jean. *De la justice dans la science hors l'Église et hors la Révolution*, II, pág. 259). (16)

Por su parte, el propio Colins, no obstante el título adamista de uno de sus libros en el que se define el "socialismo racional" como "una asociación universal de los amigos de la humanidad", hace una crítica certera de la noción fraternalista de "pueblo" mostrando que en la sociedad burguesa tanto la soberanía popular como los derechos democráticos representan una transposición política de las relaciones de poder existentes en un determinado período de la historia del sistema capitalista, relaciones disfrazadas a menudo bajo el sofisma que la mayoría tiene el derecho de establecer la regla. De un modo análogo, de Potter observa que, desprovisto del sofisma religioso que los envuelve, el llamado derecho natural no es otra cosa que la fuerza institucionalizada y que el llamado "interés general" en dicha sociedad constituye en realidad el interés del grupo más fuerte, organizado en contra de los intereses de los débiles (*Dictionnaire rationnel*).

En relación con la teoría del "interés general", se podría parafrasear una famosa observación de Adam Smith (*The Wealth of Nations,* libro 1, cap. 2) diciendo que el obrero no espera obtener su sustento de la benevolencia o la "humanidad" del propietario sino del interés que el segundo tiene en reproducir diariamente la fuerza de trabajo indispensable para que el primero pueda seguir produciendo la plusvalía que se encuentra a la base de las relaciones de poder existentes entre ambos.

En una observación que se aplica a su propia teoría metafísica de la simpatía universal, Scheler por una vez da en el blanco cuando dice que las clases

dominantes siempre se inclinaron hacia una consideración esencialista (*Seinbetrachtung*) de la realidad en tanto que las clases subordinadas tienden a interpretar las cosas desde un punto de vista histórico (*Werdensbetrachtung*). (17)

Así con el objeto de desviar la atención de los factores reales que contribuyen a mantener al desposeído en un estado de miseria material, los ideólogos del *statu quo* le concitan a preocuparse de la miseria ontológica que lo aqueja en su calidad abstracta de ser humano. En un tenor análogo, se le habla patéticamente de la "condición humana" a fin de atenuar la conciencia que tiene de su condición social y económica; o se le predica la doctrina de las "relaciones humanas" para ocultar las relaciones de poder que perpetúan la segunda de estas condiciones.

Barthes ha mostrado cómo el adamismo sirve de *alibi* para las mixtificaciones del comunitarismo. Centrado en el mito de la Gran Familia humana, esta ideología tiende a sofisticar las determinaciones concretas del comportamiento mediante la noción metafísica de una identidad natural de todos los grupos y clases sociales. Así, se habla de la "esencia" de la muerte (o de la muerte como un concepto límite a fin de no tener que hablar de los "modos" de la muerte como, por ejemplo, el coeficiente de mortalidad infantil en un país o un grupo demográfico determinado). (18)

Así también, se perora sobre la universalidad del trabajo a fin de desviar la atención de las motivaciones, los objetivos y los beneficios del trabajo en situaciones sociales y económicas concretas y, sobre todo, para ocultar el carácter histórico del capital y la plusvalía; o se estudia la identidad gestual de los movimientos involucrados en la actividad productiva, en vez de investigar las condiciones materiales y psicológicas diferentes en que estos movimientos se ejecutan en el entorno colonial y el ámbito metropolitano. En ambos casos se trata de demostrar que las diversidades sociales y económicas son puramente formales y que en el fondo "todo el mundo... trabaja y muere de la misma manera". A juicio de Barthes este mito adamista reposa sobre una "vieja impostura" gracias a la cual se atribuye un basamento "natural" a la historia y se reduce lo social a lo biológico. La tarea del humanismo progresivo consistirá entonces en invertir los términos con el objeto de establecer "el carácter histórico de la sociedad y la naturaleza misma" (*Mythologies,* ed. du Seuil, Paris, 1957; véase el ensayo sobre la "Gran Familia"). Barthes observa que en general, el mito tiende a abolir la complejidad de las acciones humanas y a eliminar toda dialéctica. La mayoría de los mitos explotados por la burguesía tendrían como objetivo *sui generis* afirmar la "irresponsabilidad del hombre" interpretando su

conducta desde un punto de vista a-histórico. Lo que importa subrayar es que "antigua o no, la mitología solo puede tener una base histórica" y que ningún mito puede emerger de la "naturaleza de las cosas" (o*p. cit*.).

De un modo análogo el filósofo marxista Ernst Fischer ha explicitado la función mixtificadora del esencialismo en los términos siguientes:

> "La mistificación y la creación de mitos en el mundo burgués tardío ofrecen una forma de evadir las decisiones sociales con una conciencia razonablemente clara. Las condiciones sociales y los fenómenos y conflictos actuales de nuestros tiempos se transponen a una irrealidad atemporal, en un 'estado de ser original' eterno, mítico e inmutable. La naturaleza específica de un momento histórico se falsifica en una idea general de 'ser'. El mundo socialmente condicionado se presenta como uno cósmicamente incondicionado"[xx]. (19)

A su vez, Kenneth Burke ha llamado la atención sobre la función ideológica de la doctrina de los "orígenes", en virtud de la cual se postula en un tiempo hipotético la existencia de un hombre primigenio dotado de una naturaleza esencialmente agresiva y se utiliza esta presunta condición natural para explicar el carácter competitivo de nuestra sociedad; o, a la inversa, se atribuye a dicho *Urmensch* una naturaleza esencialmente buena para luego sostener que esa benignidad originaria llegó a corromperse en el proceso de la vida societal. En relación con la segunda alternativa, Burke ha querido ver un parentesco mitológico entre la teoría de los orígenes y la doctrina del pecado original (véase su estudio *Ideology and Myth).* Por su parte, David Reisman ha sugerido que esta concepción esencialista de la naturaleza humana se ha reflejado laicamente en la teoría freudiana del complejo de Edipo y el mito de la horda primitiva ("*Authority and Liberty in the Structure of Freud's Though*t", en Psychiatry, vol. 13, No. 2, 1950). Acaso mejor que nadie Eliade ha señalado que todos los mitos relativos al hombre o a una epoca primordial, postulan una *esencia* humana anterior a la *condición* humana concreta en el tiempo:

> "Sean cuales fuesen las diferencias entre estas imágenes y fórmulas, a fin de cuentas todas significan lo mismo: *que la condición humana esencial precede a la condición humana real*, que la acción decisiva tuvo lugar antes que nosotros, e incluso antes que nuestros padres; que habiendo sido hecho por el antepasado mítico (Adán, en el contexto judeocristiano)... el hombre está obligado a regresar a las

> acciones de su Antepasado, …cualquiera que sea la forma en que elija realizar este *regressus ad originem*"[XXI] (Eliade, Mircea. *Myths, Dreams and Mysteries*, cap. II. Collins, 1968; traducción del original francés publicado por Gallimard en 1957).

A través de los siglos la ideología adamista se ha manifestado diversamente adoptando, según la coyuntura histórica, una forma mitológica, religiosa, filosófica, socio-política, ética o ecológica. Entre las diversas variantes de esta ideología pueden mencionarse las siguientes:

Forma mitológica: las doctrinas del "Hombre Primordial" (el *Adam Kadmon* cabalístico; el *Adamas* o *Arkhantropos*, gnóstico; etc.); la doctrina de los orígenes; etc.

Forma religiosa: la doctrina de la identidad esencial de los individuos (p. ej. el *tat tvam asi* bramánico); la doctrina del *corpus mysticum*; el fraternalismo zoocósmico; la *sofiología* de la Rusia zarista; la doctrina de la "Gran Niveladora" sobre la pretendida igualdad social ante la muerte, etc.

Forma filosófica: la doctrina Maya sobre el carácter ilusorio de la multiplicidad de los individuos y la identidad esencial de las personas más allá del tiempo y el espacio; la variante schopenhaueriana de la misma sobre el mundo como "representación" y "voluntad" y la historia como "fantasmagoría"; la doctrina del *Grand-Étre* o de la "Religión de la Humanidad" de Comte; las doctrinas de la "simpatía universal", la "duración pura", la "evolución psicocósmica", el "Inconsciente Colectivo" o los "arquetipos míticos", el "Ser Oceánico", etc.

Forma socio-política: el cosmopolitismo estoico y sus diversas variantes a través de la historia; las doctrinas populistas de los siglos XIX y XX; las doctrinas solidaristas, tanto confesionales como laicas; la doctrina de la colaboración de clases para el "bien común" (reformismo socio-democrático, sindicalismo religioso, etc.); la doctrina de las "relaciones humanas" en la industria; etc.

Forma ética: las doctrinas medievales de la "filantropía"; las doctrinas "anglosajonas de la beneficencia"; las morales comunitaristas; la doctrina de la "Gran Familia" humana; las doctrinas existencialistas o místicas del "Yo-Tu", la "reciprocidad de las conciencias", la "comunidad ontológica", el "colegio de las personas"; etc.

Forma ecológica: la teoría del "Buen Salvaje" que en la actualidad ha asumido la forma de un comunalismo anarcoide y naturista; las diversas doctrinas

biofílicas contemporáneas; las fantasías relativas a los "derechos" de los animales, las plantas y las rocas; etc. (20)

La ideología adamista se ha infiltrado también insidiosamente en ciertos sectores del feminismo bajo el disfraz de una lucha por la extensión de los derechos del "hombre" (que son en realidad los del sexo masculino) a la mujer. Así, en vez de definir – como lo hiciera Engels – la opresión sexual como "la primera opresión de clase", dos prominentes mujeres de gobierno han insistido en su condición de "ser humano" para justificar su participación en el ejercicio del poder político. "En tanto que Primer Ministro yo no soy una mujer sino un ser humano" (Indira Gandhi). "Lo que me molestaría es que, después de haberme convertido en ministro, haya cambiado profundamente dentro de mí como ser humano" (Simone Veil) – citadas por R. G. Schwartzenberg en *L'État spectacle*, Flammarion, 1977, págs. 113 y 126). En cierto sentido en sus aspectos liberal o "humanista" esta actitud se da la mano con la posición seudo-marxista según la cual la lucha contra dicha opresión debe supeditarse al principio de la solidaridad de clase en la lucha "general" contra la clase explotadora. En relación con la segunda, el siguiente comentario es pertinente:

> "El feminismo siempre ha parecido sospechoso porque contiene, como a pesar de sí mismo, en germen la noción de que la división en clases sociales no lo dice todo sobre la opresión. Razas, culturas étnicas, feminismo: es como si estos movimientos contuvieran una amenaza contra la supremacía de la lucha socialista. Como si el socialismo fuera un concepto demasiado violento para admitir la coexistencia de otros reclamos globales, en nombre de las desigualdades que superarían la lucha por la propiedad"[XXII] (Extraído de un artículo de Dominique Desanti sobre el socialismo y el feminismo, Le Monde, Paris, 16 juin 1978).

6

Acaso la forma más insidiosa de la superchería adamista, tanto en el plano religioso como en el literario, esté representada por la doctrina de la "Gran Niveladora" que postula una igualdad social frente a la muerte. (21)

A través de los siglos esta doctrina ha encontrado expresión en toda clase de fórmulas, desde el *eqaequat omnia* y el *sola jus aequum generis humani* de Séneca (o el *omnium versatur urna* de Horacio, el *huc primus et ultimus ordo* de Propercio y el

mors omnibus communis de otros autores latinos) hasta la máxima de La Bruyère sobre la "imparcialidad" de la muerte. (22)

La más vívida de estas fórmulas aparece en la oración fúnebre pronunciada el 21 de agosto de 1670 por Bossuet con motivo del fallecimiento de la duquesa de Orléans y en la cual el obispo de Meaux habla de la ceniza colectiva ("*la même cendre*") de los grandes y los pobres. En la misma oración, Bossuet asimila la muerte a un torrente anónimo "donde no se reconocen más ni príncipes, ni reyes, ni todas estas otras magníficas cualidades que distinguen a los hombres", afirmando, además, que "la muerte pone a todo en pie de igualdad". De un modo análogo, en la oración sobre el deceso de Henry de Gornay (octubre de 1658), a la par que evoca la figura de "la ceniza y la podredumbre que nos igualan", declara que la muerte, "derribando sin recurso todas estas magnitudes imaginarias, iguala para siempre todas las diferentes condiciones" (*Recueil d'oraisons funèbres composées par messire J. B. Bossuet, évèque de Meaux*. Seb. Mabre-Cramoisy, Paris, 1689). (23)

Con anterioridad François Villon había utilizado una imagen análoga en su *Testament* (1461) al evocar el "montón" de los cráneos de los diversos estamentos sociales: "Cuando considero esas calaveras. Apiladas en los osarios…Y de las cuales unas reinaban. Siendo por las demás temidas y servidas. No se ve allí ninguna diferencia. Mezcladas en el mismo montón: ¿Quién les distinguiría el señorío? ¿Quién distingue al maestro del pasante?"[XXIII]

Un buen siglo más tarde, Chassignet retomará la figura de la osamenta entreverada en uno de sus sonetos fúnebres donde se habla del sueño colectivo de los "simples trabajadores" y los "orgullosos emperadores" (Chassignet, Jean Baptiste. *Le mépris de la vie et consolation contre la mort*, soneto 160. Besançon, 1594).

La misma imagen se hará presente en varios de los poemas de Malherbe (1555-1628). Así, en *Paraphrase du psaume CVL*, la idea de una común humanidad se halla asociada a la de una muerte igualitaria en la que los dueños de la tierra caen junto con sus servidores:

"En vano, para satisfacer nuestros deseos cobardes,

Pasamos cerca de reyes todo el tiempo de nuestras vidas

Sufriendo desprecios y doblando las rodillas.

Su poder de nada sirve; ellos son, como nosotros,

Tan solo hombres

Y mueren como nosotros.

Allí pierden estos nombres de dueños de la tierra,

De árbitros de paz, de truenos de guerra;

Como ya no tienen cetro, no tienen más aduladores;

Y junto con ellos caen

Todos aquellos que su fortuna

Había convertido en siervos"[XXIV]. (24)

Todo esto se inscribe en la tradición necrosófica latina que data del tiempo de Augusto y que halla su más vívida expresión en el conocido verso de Horacio: "*Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas/ Regumque turres*" (*Odas*, I, 4). (25)

Empero, las imágenes del osario anónimo y de la ceniza colectiva hallan su raíz en la doctrina social y económica de los padres de la iglesia quienes elaboraron teológicamente la filosofía pagana de la muerte igualitaria. Así, San Juan Crisóstomo habla de "la suerte común de la muerte" en virtud de la cual tanto el pobre como el rico se convertirán en "polvo y cenizas" formando conjuntamente un "criadero de gusanos" (*Sobre Ana*, Homilía V), en tanto que Teodoreto de Ciro evoca la figura de "la misma podredumbre" en que se descompondrán "el ojo feroz y la boca insaciable", no solo del rico sino también del pobre (*Discurso VI sobre la Providencia; Que los Pobres y los Ricos son útiles a la vida*).

Por su parte, San Agustín observa que en el sepulcro no se puede distinguir los huesos de los pobres de los de los ricos (*Enarraciones sobre los Salmos*, salmo LXXII, y *Sermones*, LXI), lo que dice también San Ambrosio para terminar preguntando: "¿Quién puede establecer clase entre los difuntos?" (*Libro de Naboth Jezrealita*). En el *Hexameron* (lib. VI, cap. 8), San Ambrosio insiste sobre este tema afirmando que "No hay ninguna diferencia entre los cadáveres de los muertos". Empero, para consuelo del desposeído, sostiene al mismo tiempo que "la escasez le es ventajosa al pobre puesto que nunca muere de indigestión" (*sic*); y que, en cambio, el cuerpo del rico "hiede más intensamente en la tumba por haber comido demasiado...".

Con diversas variantes esta imagen será retomada a través de los siglos tanto en la poesía profana como en la religiosa. Así, en el canto sobre la caducidad de la gloria, Boecio dirá que la muerte "Amortaja por igual a los exaltados y a los humildes/ Nivela a los más bajos y a los más altos", en tanto que en una de sus prosas observará que "*Mors spernit altam gloriam/ Involvit humile pariter et celsum caput*" (*Consolatio Philosophiae*, lib. II). A su vez, el monje Helinant exclamará: "Muerte, abates de un solo golpe/ tanto el rey que está en su torre/ como el pobre bajo su techo humilde"[XXV] (*Vers de la Mort,* Siglo XII).

El fondo adamista de la doctrina se transparenta con singular nitidez en la *Danse Macabre* de Guyot Marchant (1486), sobre todo en la declaración del "Tonto" relativa al "estado común" en que se integran los muertos y la "armonía" con la cual realizan sus movimientos coreográficos:

> "Sin embargo ahora son buenos amigos/ Y bailan aquí en armonía/ Algunos que eran enemigos/ Y en discordia cuando estaban vivos/ Pero la Muerte los puso de acuerdo/ Ella hace que todo sea uno/Sabios y tontos/ Cuando Dios lo dispone/ Todos los muertos comparten un estado común"[XXVI]. (26)

En Europa el motivo de la muerte democrática aparece también en la poesía de otros países, tales como España e Inglaterra. En el primer caso, puede mencionarse diversos pasajes del *Libro del buen amor,* del Arcipreste de Hita, el *Cancionero de Baena,* el *Coloquio de la muerte* de Sebastian Orozco y las *Coplas a la muerte de su padre* de Manrique. En un escueto verso el Arcipreste le dice a su buen dios que "Al bueno é al malo, al noble é al rrehez/ A todos los ygualas é lievas por un prez". De un modo análogo, en el *Cancionero de Baena* se afirma que:

> "Fijos d'algo, labradores/ Non son peores ni menores/ Ante ty, nin mas graciosos". A su vez, Horozco observa que "Grandes, menores, medianos,/ Altos, baxos y mas chicos/ Han de ser pobres y ricos/ Convertidos en gusanos/ Los papas y cardenales/ Emperadores y reyes/ Con los que apacientan bueyes/ Han de ser en esto iguales".

En una celebrada estrofa Manrique declara "Que a Papas y Emperadores/ Y Perlados/ Así los trata la muerte/ Como a los pobres pastores/ De ganados/...Allegados, son iguales/ Los que viven de las manos/ Y los ricos". (27)

En el caso de Inglaterra, acude a la memoria el poema de James Shirley donde el cetro y la corona se desploman para yacer juntos con la azada y la guadaña: "Cetro y Corona/ Deben derrumbarse/ Y el polvo debe ser igual/ Con la empobrecida guadaña y con la espada"[XXVII] (en el poema *The Leveller*).

Pese a su saludable cinismo filosófico, el propio Swift sucumbirá más tarde al hechizo adamista retomando la fórmula del cetro y la azada: "Los conquistadores más grandes han sido finalmente conquistados por la Muerte, que no perdona a ninguno, desde el cetro hasta la espada. *La muerte es común a todos*"[XXVIII] (*A Tritical Essay upon the Faculties of the Mind*, 1711). (28)

El mito de la muerte igualitaria aflorará igualmente en la poesía inglesa moderna. Así, en su poema *Darkness*, Byron hablará de la masa colectiva de la muerte ("…el pobre y el poderoso eran un bulto/ Un retazo de muerte…"[XXIX]), concepto que retomará Shelley en su elegía por la muerte de Keats: "…El grande y el miserable/ Se encuentran reunidos en la muerte…"[XXX] (*Adonais*, XXI).

En Francia la ideología revolucionaria no será óbice para que Rousseau haga una concesión al adamismo tanatosófico en un lenguaje que se asemeja un poco al de Bossuet:

> "Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos; todos nacen desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a las penas, a los males, a las necesidades, a los dolores de todo tipo; finalmente, todos están condenados a muerte. Esta es la verdadera condición del hombre; de eso ningún mortal está exento. Así que comience estudiando de la naturaleza humana lo que más tiene de inseparable, lo que constituye la esencia de la humanidad"[XXXI] (*Émile ou De l'éducation,* livre IV). (29)

El adamismo tanatosófico se hará presente también en uno de los sermones de Donne así como en un frecuentemente citado pasaje de sus escritos devocionales sobre la campana de la muerte:

> "Nos llega a todos por igual y nos hace a todos iguales cuando llega...
>
> ¿Quién se comprometerá a volver a tamizar el polvo y decir este es el patricio, esta es la harina noble, y esta es la del hacendado, este el salvado plebeyo?"[XXXII] (30) (*Sermons,* XV).

> "Cualquier muerte me disminuye, porque soy parte de la humanidad.
>
> Y por lo tanto nunca preguntes por quién doblan las campanas. Doblan por ti"[XXXIII] (*Devotions*).

(El gran poeta se olvidará de agregar que la campana de la *vida* no sonaba universalmente y con el mismo timbre para el rey y el siervo de su tiempo).

Bajo diversas formas el mito de la "Gran Niveladora" se ha perpetrado hasta nuestros días. Así, el tan honesto como ingenuo luchador contra la intolerancia y el fanatismo que fue Bertrand Russell buscará un consuelo contra los llamados males del universo en una visión agápica y tanatosófica de la existencia en virtud de la cual todos los hombres deberían considerarse como "camaradas del sufrimiento" y como "actores de la misma tragedia" unidos, por encima de toda diferencia social, por el máximo vínculo de la "común condena", vale decir, la muerte: "Unido con sus semejantes por el más fuerte de todos los lazos, el lazo del destino común, el hombre libre descubre que la nueva visión lo acompaña siempre, iluminando cada tarea con la luz del amor"[XXXIV] ("*A Free Man's Worship*", en *Mysticism and Logic*, cap. 3).

En el ámbito literario, uno de los representantes más patéticos de esta ideología es el novelista Albert Cohen quien en el ocaso de su vida ha caído víctima de una obsesión cristianizante de la muerte que contradice su profesión de fe judaica. Así, en un librito intitulado *Ô vous, frères humains* (Gallimard, Paris) (31) predica una ética de la "ternura de compasión" hacia todo el mundo mediante el argumento de que, frente al espectáculo de la muerte universal, todos los individuos deben considerarse como "co-agonizantes" y como miembros fraternales de una comunidad que trasciende todas las diferencias y los conflictos de la sociedad. (Esta concepción trae a la memoria la celebrada imagen pascaliana de la prisión de los condenados a muerte, así como la vieja historia de la "cooperativa de los conmurientes" de Alejandría). En un libro más reciente (*Carnets*, Gallimard, Paris, 1979), a la par que reitera su tesis de la ternura conmiserativa hacia el hombre *qua* hombre, Cohen llega hasta el extremo de proclamar "*L'universelle responsabilité*" frente a la muerte.

En consecuencia, no vacila en manifestar "una identificación extraña" con y un sentimiento de compadecimiento hacia uno de los más viles personajes del fascismo europeo al describir el comportamiento abyecto de Pierre Laval en su celda en visperas de su ajusticiamiento. (En un pasaje preñado de significado, sugiere que la diferencia que los separa palidece ante la agonía de muerte del

verdugo de su pueblo que habría sido agravada por sus dolores de asma y sus dificultades urinarias...). (32)

Sin convalidar por completo el juicio lapidario de Bloch sobre la ideología de la muerte igualitaria, se puede convenir con él en que la misma se presta fácilmente para restarle importancia a la condición social del hombre y para justificar, por ende, la pobreza y la injusticia en la tierra:

> "Frente a la muerte eterna, la condición social del hombre no tiene más ninguna importancia... La aceptación de la muerte, en tanto que destino absoluto y común y como única salida, posee para la contrarevolución actual el mismo significado que en el pasado tenía el consuelo del más allá".

(Este juicio adquiere singular relieve cuando se recuerda que en uno de los simposios de las *Rencontres Internationales* de Ginebra, Jaspers llegó hasta el extremo de afirmar que frente al problema general de la muerte la acción política y social carece de objetivo y que la Humanidad solo puede salvarse si cada individuo consagra su atención al drama de su propia vida y al cultivo de una relación "existential" con el prójimo, animado por la misma preocupacion salvífica). Desde otro ángulo, el sociólogo soviético Sujov ha sostenido que la doctrina de la igualdad en el otro mundo es un producto ideológico del régimen feudal que cobró importancia con motivo de la agudización de la lucha de clases. Con el advenimiento del feudalismo, la ideología de la ultratumba habría sufrido un cambio radical en el sentido de que la noción hasta entonces imperante de una desigualdad social ante la muerte fue suplantada por la de una supervivencia democrática gracias a la cual el individuo era recompensado o castigado en función de su comportamiento "moral" en la tierra, abstracción hecha de su ubicación en el sistema jerárquico del más acá. El cristianismo, en su calidad de religión del régimen feudal, habría proclamado "...la igualdad negativa de todos los hombres como pecadores frente a Dios". Con el establecimiento del imperio cristiano de Constantino y la exacerbación de la lucha de clases, dicha doctrina se habría transformado en un instrumento eficaz para "educar a los trabajadores en un espíritu de sumisión al regimen existente... (y a) conformarse con las condiciones terrenales con la promesa de que serían mejoradas en el otro mundo". (Sujov, A. D. *Las raíces sociales y gnoseológicas de la religión*, véase la versión castellana intitulada *Las raíces de la religion*, ed. Grijalbo, México, 1968, págs. 58-9 y 68).

Posiblemente Luciano de Samosata nos haya legado el más certero comentario sobre el mito de la "Gran Niveladora" al sugerir por boca de uno de sus fantasmales personajes que la igualdad de los derechos se halla solamente en el Infierno. En efecto, en el primero de sus *Diálogos de los muertos*, Diógenes le pide a Polideuces que al volver a la vida transmita un recado a los menesterosos de la Tierra: "Y a los pobres... diles, laconio, que no lloren ni se lamenten; háblales de la igualdad de derechos que aquí reina y anúnciales que verán a los ricos de allí en nada superiores a ellos mismos". Asímismo, en el diálogo vigesimoquinto, el filósofo Menipo dice: "En el Hades hay igualdad de privilegios. Todos son iguales". Conviene sin embargo tomar la opinión de Luciano de Samosata con un grano de sal mitológica puesto que, de atenernos a una insinuación de Goethe, el Diablo mismo abrigaría dudas sobre la validez de la doctrina de la muerte igualitaria. En efecto, en la segunda parte del *Faust* (versos 11640-1), Mefistófeles observa que la múltiple tragadera del Averno realiza su cometido con el debido respeto por la posición social de los muertos: "El infierno tiene muchas, muchas fauces, y engulle según conviene a la condición y dignidad de cada cual"[xxxv].

Sea como fuere, conviene tener presente que, como lo señaló hace muchos siglos un sabio chino, "Aunque la muerte llega para todos, puede pesar más que la montaña de Taishan o menos que una pluma" (citado por Mao Tze Tung en *Servir al Pueblo*, 9 de setiembre de 1941).

7

Posiblemente el caso más notorio de la impostura adamista sea el mito sociolátrico de una "religión de la humanidad" gracias al cual Auguste Comte postula la existencia de un "Gran Ser" compuesto por el conjunto de los seres humanos, muertos, vivos y aún no-nacidos (33) de todos los colores, las razas y las clases y que serviría de basamento para toda vida individual o colectiva y cuyo principio sagrado sería el Amor (o el "instinto altruista"). (34)

El adamismo generacional de Comte tiene un antecedente en la definición de la sociedad humana propuesta por Edmund Burke (1729-1797) en sus *Reflections on the Revolution in France*: "(Una) asociación de los muertos, los vivos y los no nacidos". Burke habla también de "el gran contrato primordial de la sociedad eterna". En nuestra propia época, una idea análoga ha sido propugnada por Papini quien en uno de sus escritos póstumos sostiene que nuestra relación con nuestros antepasados y nuestros descendientes es de naturaleza fraterna y que

tanto los muertos como los vivos y los aún no nacidos participan en una "comunión universal" (*Espía del mundo*, trad. castellana, Madrid, 1956). También ha sido formulada por Teilhard de Chardin en *La visión du passé*, III.

Basado en el libre concurso de voluntades independientes (*sic*), este "ser inmenso y eterno" estaría empeñado en una lucha creciente contra las "fatalidades económicas" y cosmológicas que obstaculizan su evolución, cosa que lo distinguiría de la "omnipotencia caprichosa" de su precursor teológico al que había logrado suplantar, de acuerdo a la doctrina positivista de los tres estadios del espíritu humano. (35)

La ley fundamental del Gran Ser de la Humanidad residiría en la "continuidad subjetiva" (definida esta como el gobierno de los muertos sobre los vivos) más que en la "solidaridad objetiva" de los grupos sociales coexistentes. (36)

De acuerdo a esta pretendida ley, la "población objetiva" (el mundo de los vivos) estaría compuesta de cuatro clases o "providencias" fundamentales, a saber: la afectiva o moral (representada por el sexo femenino), la especulativa o intelectual (representada por el sacerdocio), la productora (representada por el patriciado) y la plebeya o práctica (representada por el proletariado), todas ellas "necesariamente propias del orden normal" del universo y escalonadas "según su dignidad decreciente" con el objeto de asegurar la conservación y el perfeccionamiento de "la diosa Humanidad" y de velar por que su existencia compuesta no sea vulnerada por la discordia. Dicho objetivo requiere que la providencia práctica que emana del proletariado colabore, en un espíritu de "amor y servicio", con la providencia productora del patriciado (así como con las restantes) a fin de que puedan constituir juntas "el admirable conjunto de la providencia humana". Con la ayuda de la clase sacerdotal y "bajo la santa reacción de la revolución femenina", la revolución proletaria "se purgará espontáneamente" de las "disposiciones subversivas" que limitan su contribución al progreso incesante de la Humanidad. Si bien las necesidades impuestas por la constitución biológica del ser humano hacen que la actividad práctica del proletariado domine la existencia misma de esa Humanidad, la providencia plebeya debe practicar una obediencia pasiva frente a "los verdaderos promotores de dicho progreso" (se presume que se trata aquí del sacerdocio y del patriciado) a fin de "hacer prevalecer a los muertos sobre los vivos en cada operación real" según la ley fundamental del "orden humano". En virtud de este orden sociocrático, la "armonía positiva" del Gran Ser se vería destruída si la función providencial del patriciado resultara disminuída, razón por la cual, "la clase contemplativa debe ser siempre nutrida

colectivamente por la clase activa". Más aún, dicha armonía requiere que, en principio, el trabajo de la segunda de estas clases sea ofrecido a título gratuito como un servicio o un "oficio social", habida cuenta del hecho que el destino de la providencia humana depende del "concurso acumulado de todas las generaciones" y que tanto el proletario como el patricio (y como el sacerdote) "jamás podrá devolver más que una mínima parte de lo que recibe de la Humanidad" para con la cual tiene una deuda permanente (*sic*). Como si esto no bastara se nos informa además, que no todos los seres humanos forman realmente parte de esta Humanidad y que (al igual que el personaje del Ariosto que había "venido al mundo solo para hacer abono") muchos de ellos no son otra cosa que "productores de abono" y constituyen "tristes cargas del verdadero Gran Ser". A título compensativo se nos asegura, por otra parte, que los animales domésticos son "dignos auxiliares de la Humanidad en la prosecución de su noble destino..." (*Catéchisme positiviste,* 1852, véase especialmente los diálogos I, II, VII y IX, así como el prefacio del propio Comte. También su *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité,* 1851-4).

La mixtificación ideológica salta a la vista: se escamotea la estructura antagónica de una sociedad y se reemplaza los intereses y conflictos de clase por las "providencias" y las "cooperaciones" al servicio de una Humanidad abstracta y una Historia puramente generacional en las cuales la solidaridad de los trabajadores queda subordinada a los imperativos de una "continuidad humana" (léase el pasado muerto) en la cual "reside el más decisivo como el más noble de todos los atributos del Gran Ser". (37)

Para mayor abundamiento, en uno de sus otros escritos Comte afirma que "el hábito de la sumisión constituye la primera condición del orden humano", y que "el servicio colectivo de la Humanidad se basa continuamente en dos disposiciones relacionadas: la dedicación de los fuertes a los débiles y la veneración de los débiles por los fuertes" (*Maximes, précèptes, sentences*, citado por André Cresson en *Auguste Comte,* P.U.F., 1957, págs. 152 y 154).

Como es sabido, en un principio John Stuart Mill fue atraído por la idea de una "religión de la Humanidad" tal como había sido expuesta en el *Système de Politique Positive* (1851-1854) de Comte. Empero, su interés por dicha idea se fue esfumando para transformarse en pocos años en desconfianza y oposición. Así, en la introducción a su celebrado ensayo sobre la libertad, Mill declara que el mencionado sistema tiene por objeto establecer mediante aplicaciones de tipo moral más que jurídico "un despotismo de la sociedad sobre el individuo que

sobrepasa todo lo contemplado en el ideal político del más rígido entre los filósofos antiguos" (*On Liberty*, Parker and Son, London, 1859). (38)

A criterio de David Reisman, la fetichización del pasado representa una variante laica del mito del pecado original, pues en ambos casos "tanto el individuo como la sociedad son hipotecados a las generaciones anteriores". La única diferencia consistiría en que en la concepción de Comte, las castas seculares han reemplazado a los sacerdotes en la función de percibir el interés sobre la hipoteca ("*Authority and Liberty in the Structure of Freud's Thought*", en *Psychiatry,* vol. 13, No. 2, 1950).

En nuestro propio siglo el escamoteo adamista del concepto de clase social en beneficio de una pretendida solidaridad histórica del género humano, se ha hecho presente con renovada tenacidad en la obra de diversos escritores tanto laicos como religiosos. A título de ejemplo, se puede mencionar el himno a la "comunión generacional" entre los vivos y los muertos de Papini y la doctrina del "optimismo epistemológico" de Boris Kouznetsov tal como se halla expuesta en su libro *La science en l'an 2000* (Marabout Université, 1972; traducción del original ruso publicado en Moscú en 1969). El caso del autor soviético es tanto más significativo cuanto que la fantasía viene envuelta en una fraseología seudo-marxista inspirada en parte en el antropologismo especulativo de Feuerbach y la teoría de la alienación del joven Marx. Haciendo uso de la trillada imagen del anciano jardinero altruista que planta un árbol cuyos frutos solo comerán sus descendientes, Kousnetsov se extasia ante la perspectiva de una "expansión" indefinida del individuo en el tiempo y el espacio mas allá de nuestra existencia planetaria en un movimiento que asumiría una dimensión cósmica:

> "Esta expansión", explica, "abarca generaciones cada vez más distantes y contingentes cada vez más importantes de seres pensantes. No hay ninguna razón para limitar este fenómeno a las dimensiones de la tierra, del sistema solar, o incluso de la galaxia, ni tampoco a la existencia de la civilización terrestre"[xxxvi] (*op. cit.* págs. 212-213).

Al mismo tiempo define este movimiento antropocósmico como un proceso de "des-bestialización" −o de "humanización de la vida humana" (?)−, en virtud de la cual el hombre se libera de las fuerzas ciegas de la naturaleza y de la selección biológica y el trabajo enajenado se va emancipando gracias a la productividad conciente (?). Con filosófico desparpajo este representante de lo

que podría denominarse la epistemología-ficción, a la par que nos asegura que dicha productividad es el indicador fundamental de la civilización y el progreso, afirma campanudamente que la optimización económica y el "optimismo de la edad atómica" son nociones "métricas" y que, lejos de ser un sueño o una esperanza intuitiva, el segundo reposa sobre un conocimiento exacto de la realidad física y una previsión científica de la evolución de la humanidad (*op. cit.* págs. 132, 218-220, 225, 235 y 240).

8

Karl Adam, uno de los más conspicuos representantes de la teología católica alemana contemporánea, ha elaborado una variante "eclesiástica" de la doctrina del Cuerpo Místico, según la cual la Iglesia misma es concebida como "el Kosmos de los hombres, la Humanidad como un todo, los muchos como lo uno".

Basada en el doble principio de la Caída hereditaria del viejo Hombre y la redención colectiva por parte del nuevo Hombre (el Cristo) esta variante sugiere que las nociones de una Iglesia Cósmica y una Humanidad Total son teológicamente coextensivas. La Iglesia habría sido establecida como una comunidad orgánica en el misterio de la Encarnación y la suma total de los "muchos" redimidos en el Cristo constituiría objetivamente el "Cuerpo de la Humanidad" salva o el "Mundo reconciliado" de que nos habla San Agustín en el sermón XCVI.

Desde esta perspectiva,

> "...la humanidad no debe ser considerada como una masa de seres homogéneos que emerge y desaparece sucesivamente, ni simplemente como una suma de hombres unidos por la unidad de generación, como descendientes de un padre original, sino como un solo hombre. Los hombres se asimilan tan estrechamente en su ser natural, en cuerpo y mente, tan profundamente están entrelazados en pensar, querer, sentir y actuar, tan solidaria es su vida, su virtud y su pecado, que son considerados en el plan divino de redención solo como un todo, solo como una unidad, solo como un único hombre. Este hombre único no es el hombre individual sino el hombre completo, la totalidad de las innumerables expresiones de esa humanidad que se reproduce en

> innumerables individuos. Este hombre único incluye a todos los hombres que existieron hace miles de años y todos los que existirán dentro de miles de años. Tal es el hombre único, el hombre completo"[XXXVII].

El amor agápico constituye la sangre vital que irriga a este Hombre Cósmico proporcionando a cada uno de sus miembros individuales el sentimiento profundo de que están unidos no solamente por vínculos naturales sino también por un parentesco sobrenatural que trasciende los límites del tiempo y el espacio. Por su esencia la Iglesia Católica, que es también la Iglesia de la Humanidad, tiende a "la incorporación de los hombres de todos los tiempos y todos los lugares en el único Cuerpo de Cristo". En una cándida reafirmación del *extra ecclesiam nulla salus* de San Cipriano, así como del cuarto concilio laterano, Adam afirma también sin ambajes que es inadmisible que los hombres puedan obtener su salvación por intermedio de "otras sociedades" establecidas paralela o antagónicamente a "la primaria Iglesia de la Humanidad fundada por el Cristo". Mejor aún, su celo cristo-adamista no le impide recordar aprobativamente la declaración del Concilio de Florencia según el cual "todos los paganos, los judíos, los heréticos y los cismáticos han perdido la vida eterna y están destinados al fuego sempiterno" (Adam, Karl. *The Spirit of Catholicism*. Doubleday and Co., Garden City, New York, 1954, caps. 3, 8 y 10. Traducción del original alemán publicado en 1924). (39)

De esta manera, la mayor parte del género humano que no profesa el credo cristiano revela −como lo dice el propio Barth− "un orden antropológico secundario" sumido en el pecado y la muerte y carente de "toda dignidad y significado independientes" (*op. cit*., págs. 13-15).

(Es interesante señalar a este respecto que un "racismo" teológico análogo ha filtrado también el pensamiento del "progresista" católico Péguy quien llegó hasta el grotesco extremo de concebir al hombre cristiano como una categoría superior *sui generis* en la escala de la creación: "El hombre", dice en *L'Argent*, "es tanto una creación en el animal y el cristiano en el hombre, como el animal o el vegetal son una creación en la materia prima"[XXXVIII]. Más sofisticado aunque no menos triunfalista es el adamismo cristológico de Bieler, otro teólogo helvético protestante, cuyo mensaje representa una mezcla de ecumenismo religioso, solidarismo comunitarista y tecnologismo ecológico. Inspirándose en algunos de los principios enunciados en la encíclica *Populorum Progressio* así como en las declaraciones adoptadas por las asambleas ecuménicas de Upsala y Beirut, Bieler sostiene sin ambajes que el "nuevo Adán" tal como se define en el

capítulo 15 de la primera epístola a los Corintios, representa el comienzo y el fin de toda la historia humana y que la humanidad presente es tan solo una prefiguración de la nueva humanidad inaugurada por el Cristo que solo florecerá con el advenimiento del "Hombre Nuevo", vale decir el Salvador resucitado en la consumación de los tiempos. De acuerdo al capítulo 21 del *Apocalipsis,* el mundo se volverá entonces todo Iglesia en tanto que los diversos pueblos y naciones se integrarán en "una solidaridad complementaria y católica" (universal) que englobará "a todos los hombres y a la humanidad entera". La diversidad histórica y geográfica de esta última constituye tan solo "una diversidad complementaria que el Señor ha previsto para constituir su propio cuerpo, cuyo glorioso advenimiento es el último fin de la humanidad múltiple". La intención de este plan divino es la de llevar a todos los hombres de todos los tiempos, lugares y condiciones a una "unidad orgánica y viviente" que pondrá fin a las divisiones de raza, nacion y clase.

Esta "catolicidad" de la "familia humana" vuelve totalmente injustificable toda ideología nacionalista, social o política que divida artificialmente a la humanidad en grupos antagónicos y requiere "el culto, la disciplina y la corrección fraterna de una comunidad universal" con miras al establecimiento de una "patria planetaria". El mundo se está muriendo por falta de caridad y solo el amor puede servir de cemento social para edificar la comunidad humana y para mantener la comunicación necesaria entre los ricos y los pobres, trátese de individuos o naciones, asegurándose así "el desarrollo solidario de la humanidad" y la restauración de la misma en Cristo. Tanto el capitalismo como el socialismo y el liberalismo son ajenos al verdadero destino del hombre y representan tantas otras corrupciones de su esencia original. Si bien el Cristo se coloca del lado de los pobres y los oprimidos y contra los principados y las potencias, el verdadero desarrollo es de naturaleza comunitaria y solo puede realizarse en la comunión de todos los hombres en Cristo. Como lo proclama la cuarta asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Upsala, 1968): "...la humanidad es un todo, tiene una naturaleza común y una vocación común; todos los grupos, todas las tribus, todas las naciones, todas las razas participan en una misma historia"[xxxix]. Los males de la sociedad residen menos en el acaparamiento de los recursos naturales por una minoría que en "la falta de hermandad entre hombres y pueblos". El "hombre tecnológico debe comportarse como un "vicario de Dios" en la administración de la naturaleza practicando el amor, la fraternidad y la solidaridad (véase Bieler, André. *Une*

politique de l'espérance, Labor et Fides, Genève, 1977, págs. 36, 37, 48, 52, 50, 55, 58, 75, 89, 90, 98, 112, 138, 164-6, 174).

Como se habrá observado, al igual de Barth, Bieler no solamente se niega a validar históricamente la naturaleza conflictiva de la sociedad y a reconocer los factores de orden material que han resultado en la formación de clases y naciones diferentes con intereses propios, sino que insiste en escamotear estos intereses en una concepción "monopolista" de la Humanidad en la cual lo "adámico" y lo cristiano se confunden para excluir todo aquello que no se halle comprendido en la segunda de estas categorías.

La noción del *unius hominis* adoptó un ropaje laico durante el período del iluminismo en relación sobre todo con la teoría del progreso. A título de ejemplo se puede mencionar la doctrina de Lessing según la cual la vida individual y generacional representa una permanente "educación para la Humanidad" y la idea de Fontenelle de una mente única compuesta y cultivada por las mentes individuales de todas las edades.

Proudhon nos ofrece una variante del concepto agustino-pascalino del *unius hominis* con su mito del Gran Trabajador según el cual "no hay trabajadores, hay un solo trabajador diversificado hasta el infinito" (*Carnets,* 11, mars 1846). "Pascal, juzgando la filosofía de la historia, consideraba a la humanidad como un solo individuo... la misma condición se aplica a la economía política. La sociedad debe ser considerada como un gigante con mil brazos..."[XL] (*De la capacité politique des classes ouvrières*, libro II, cap. 8. 1865).

El conejo adamista salta del sombrero ideológico de Proudhon cuando este afirma en otro libro que la sociedad es un ser viviente cuya existencia se manifiesta "por el concierto de la solidaridad íntima de todos sus miembros" (*Système des contradictions économiques*, cap. II. 1846) y cuando habla de las leyes del "yo social o grupo humanitario" como un ente *sui generis* constituido por "la relación fluídica y la solidaridad económica de todos los individuos, ya sea la nación, la localidad o la corporación o toda la especie" (*Philosophie du progrès*, 1re. Lettre. 1853).

Bajo el disfraz de un lenguaje que se pretende anti-trascendentalista todo esto viene acompañado de una retórica según la cual no solamente la dignidad sería una calidad inmanente en el individuo y la especie sino que el sentimiento moral en general y el sentido de la justicia constituirían el fundamento innato y la esencia de la sociedad.

> "La inmanencia y la realidad de la justicia en la humanidad, tal es la gran enseñanza... La moral... la expresión de la libertad y la dignidad humana existe por sí misma"[XLI] (*La guerre et la paix,* conclusión general. 1861). "La moral... es para mí la esencia social, el ser colectivo que nos contiene y penetra y que, por su influencia y sus revelaciones, completa la constitución de nuestra alma"[XLII] (*Lettre à Cournot*, 31 août, 1853).

No es de extrañar que esta concepción adamista de la ética y la justicia haya conducido a Proudhon a proponer lo que no es sino una variante laica del principio agustiniano del pecado original, el cual se halla íntimamente emparentado con la doctrina teológica del *unius hominis*. Así, la llamada *comunidad de conciencia* y la pretendida *solidaridad moral que une a los hombres* crearían una complicidad entre el individuo y la sociedad y sus instituciones en lo que a la culpa, y por ende la sanción, se refiere. "El que más y el que menos, todos somos culpables el uno hacia el otro, y lo que dice Job no es verdad: pecador ante Dios, soy inocente ante los hombres"[XLIII] (*Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1967, pág. 312). La mixtificación no deja de tener su sutileza puesto que si por un lado se reconoce que la conducta inmoral del individuo tiene sus raíces sociales e institucionales, por otro se culpabiliza conjuntamente al obrero y a su explotador por el pecado de "prevaricación" que el segundo comete en su calidad de miembro de la clase poseedora... Todo se aclara empero cuando se recuerda que para el filósofo del "equilibrio", el "contrapeso", la "ponderación", la "reciprocidad" y la "conciliación perpetua", una condición *sine qua non* del progreso es "la fusión de clases" y que, al igual que el cruzamiento de razas (*sic*), esta fusión es el único método mediante el cual podemos permanecer fieles a la "humanidad sintética" que todos llevamos en nosotros (*Oeuvres choisies, op. cit.* pág. 331). El adamismo de Proudhon adopta un viso tanatosófico cuando en otro pasaje nos dice que la muerte no puede romper el vínculo solidario que nos une con la Humanidad a través del tiempo y que "nuestra perpetuidad está en la perpetuidad de nuestra raza que a su vez está ligada a la perpetuidad del universo". Para consuelo del desposeído, esta profesión de fe socio-cósmica termina con la afirmación de que gracias a dicho vínculo y dicha perpetuidad "estamos, por así decirlo, preservados para esta transición sobrenatural" (*op. cit.* pág. 367).

Pese a (quizás a causa de) su cristianismo libertario, Lamennais retomará la fórmula agustiniana del *unius hominem* para hacer una apología adamista del amor fraternal como fundamento de la sociedad, así como para establecer una

identificación metafísica entre los conceptos de Pueblo, Patria, Humanidad y Cosmos. El objetivo de la existencia sería "la organización de la fraternidad" en base al principio evangélico de que somos todos hijos iguales de un solo Padre.

> "Y toda la raza humana me pareció como un solo hombre... Y todos se amarán a sí mismos en su hermano... y no habrá ni pequeños ni grandes, por el amor que lo iguala todo..."[XLIV] (*Paroles d'un croyant,* caps. X y XXIV). "(El amor) logra la unión perfecta de los miembros del cuerpo social... (y) por lo tanto, tiende a hacer que todos los hombres sean un solo hombre, divinizado de alguna manera, por su unión en constante crecimiento... El género humano es uno por esencia... El pueblo es el género humano..."[XLV] (*Le livre du Peuple*, caps. II, VIII, XIII y XIV).

A la par que se insurge contra las concepciones del hombre bestia y el hombre-objeto y la explotación del pueblo por parte de una minoría de privilegiados "sepultados bajo tantos honores", Lamennais se pregunta si hay verdaderamente una patria para el pobre. A juzgar por el capítulo final del primero de los libros citados, cuyo lenguaje anticipa en cierto sentido la fraseología cosmo-crística de Teilhard de Chardin, esta patria consistiría en "este océano infinito del ser" en el cual todos los seres se nutren de la savia del Padre Común y en cuyo seno "mi alma, arrastrada por corrientes de armonía, se durmió con las olas celestiales, en un éxtasis inimaginable" (*Paroles d'un croyant*, cap. XLII). Frente a la abdicación mística de este Don Quijote del populismo religioso, resulta difícil resistir a la tentación de aplicar a su propia doctrina un juicio lapidario contenido en la introducción de su *Le livre du Peuple*: "Dices: Tengo sed. Y te contestan: bebe tus lágrimas"[XLVI]. (40)

Como es sabido, la teoría orgánica de la sociedad halló un reflejo filosófico-político en el sistema idealista alemán, sobre todo en la concepción statolátrica propugnada por Hegel y sus seguidores de derecha. Como bien lo ha señalado Dewey, dicha teoría ha servido de aparato para apuntalar o justificar intelectualmente el orden establecido y para escamotear los conflictos inherentes en una sociedad dividida en clases antagónicas:

> "El efecto, si no la intención, del idealismo alemán aplicado a la filosofía social fue proporcionar un baluarte para el mantenimiento del *status quo* político contra la corriente de ideas radicales procedentes de la Francia revolucionaria. Aunque Hegel afirmó en forma explícita que el fin de Estados e instituciones es promover la

realización de la libertad de todos, su efecto fue consagrar el Estado prusiano y consagrar el absolutismo burocrático... El capital y el trabajo no pueden 'realmente' entrar en conflicto porque cada uno es una necesidad orgánica para el otro y ambos para la comunidad organizada como un todo... Mientras tanto, por supuesto, los problemas y males concretos permanecen. No dejan mágicamente de existir porque en teoría la sociedad es orgánica..."[XLVII] (Dewey, John. *Reconstruction of Philosophy*, cap. VIII).

Es harto sabido también que la concepción orgánica de la sociedad fue hábilmente explotada por los ideólogos del nazismo germano y el fascismo italiano para destruir a las organizaciones obreras y a las instituciones de la democracia liberal con miras a crear el clima "popular" necesario para lanzarse a la conquista del mundo.

Mediante una extravagante combinación de ideas tomadas de Teilhard de Chardin, Jung y Einstein, un físico contemporáneo ha elaborado una teoría "psico-cósmica" según la cual la conciencia estaría presente en mayor o menor grado en todas las etapas evolutivas de la materia (inclusive la mineral) para ascender discontinuamente hasta el nivel de la reflexión humana y en última instancia hacia el de la "personalización" cósmica, en virtud de la cual el destino del individuo se identificaría con el del Universo entero en un movimiento inmortalizador del amor y de conocimiento cósmico. La "misión" del hombre consistiría en "unirse psíquicamente con todo el Cosmos" y a consolidar la "asamblea de los humanos" de acuerdo a los principios del "Colectivo"[XLVIII] de Teilhard, el "Inconciente Colectivo" de Jung y la teoría de los ejes de espacio-tiempo de Einstein. El profundo significado del Inconciente jungiano sería la capacidad que tiene el hombre de comunicar "intuitivamente" con la totalidad del Universo donde "el Uno es coextensivo con el Todo y el Todo converge en el Uno". El nuevo *mal del siglo* estaría representado por las enfermedades psico-somáticas que aquejan hoy día al género humano y que hallan su explicación en el hecho de que el comportamiento del "Medio Social" no está alineado sobre los ejes de la evolución cósmica. Se impondría pues un desplazamiento de la divergencia existente entre la evolución a que quiere constreñirnos dicho medio, que no ha cambiado en el espacio de varios milenios, y los "imperativos cósmicos" que son incambiables. Habría que suprimir el conflicto orientando lo social hacia una "personalización en masa" de los individuos a fin de que "la Humanidad vuela hacia otras realidades" fundiéndose en "esta gran religión cósmica llena de amor y tolerancia", en un

"nuevo humanismo" basado en "la Unidad y la Armonía" cuyo lema sería "ser solidario con el Todo" (Charon, Jean E. *De l'Espace, du Temps et des Hommes*, eds. du Seuil, Paris, 1962, págs. 27, 109-122, 127, 130, 132,140, 147, 150-57, 165).

En su euforia antropocósmica el mismo autor llega hasta el mítico extremo de hipostasiar el concepto de "Humanidad" para definir a esta última como una "forma" evolutiva *sui generis* dotada de cualidades sin común medida con las propiedades del hombre individual y cuyo estudio requeriría el empleo de un lenguaje topológico-simbólico adaptado a la naturaleza socio-psíquica del nuevo emergente. Concebida como un superorganismo, esta forma englobaría a todas las estructuras reflexivas (en el sentido teilhardiano del término) y su originalidad habría consistido en tornar el indiferenciado Caos originario en un Universo autoconciente.

En un arrebato pascaliano, se nos advierte que si algún día ese superorganismo llegara a extinguirse, el Universo quedaría "brutalmente disminuido a las pequeñas dimensiones que le confiere el conciente animal". Al mismo tiempo se nos reconforta con la idea que el proceso de complejización de la realidad (que ha alcanzado ya el nivel "noosférico" descrito por Teilhard de Chardin y que debe haberse realizado también en otros planetas) permite suponer que a la larga, la "Humanidad" será integrada en una nueva superestructura que posiblemente tendrá propiedades nuevas de naturaleza "ultrapsíquica" (Charon, Jean E. *L'homme à sa découverte*, Editions du Seuil, Paris, 1963; véase especialmente las págs. 174, 178, 193, 221, 234 y 236). El fondo adamista y filadélfico de este modelo de antropo-cosmología ficción se hace patente en otro pasaje del mismo libro donde se nos informa que a través de toda la Historia, el Hombre (la tendencia a capitalizar lo sustantivo es significativa), gracias a sus dotes intrínsecas del Amor y el Conocimiento, ha ido vinculándose con creciente intensidad con el conjunto de un Cosmos en el cual cada aspecto o elemento es "co-extensivo" a la totalidad del espacio-tiempo. En lo que al amor se refiere, el lenguaje charoniano es de corte netamente agápico, si bien se filtran de vez en cuando imágenes que provienen de la filosofía vedántica:

> "El Amor es ...proyección del Hombre hacia el Hombre, o por lo general hacia lo Viviente: es caridad, es generosidad, es simpatía, es afecto, es Amor al fin. Y el Amor es también una proyección de uno mismo hacia el Universo entero al que pertenecemos: el Amor aparece entonces en el hombre en esta necesidad que tiene de 'adorar'"[XLIX].

Explicitando este último concepto, el autor termina sustentando una visión fundamentalmente religiosa de la evolución, evolución cuya meta consistiría en algo análogo al "Punto Omega" de Teilhard y en la cual la "expresión" ultrahumana de la realidad se fundiría con el Ser mismo:

> "Al fin y al cabo la religión es, ante todo, Amor: y no puede haber Humanidad sin Amor, Amor del Universo, Amor a los seres, Amor a las cosas... Y toda la evolución debe, sin lugar a dudas, llevarnos a proyectar finalmente la radiación del campo psíquico de cada Humanidad planetaria sobre los espacios inter-siderales, para tejer, juntos, un tejido de Conocimiento y Amor tan fino que la 'expresión' del Ser se fusionará, al final, con el Ser mismo"[L] (*op. cit.*, págs. 183, 197 y 230).

Huelga decir que en un escenario tan grandioso los problemas relativos a los cambios de las "estructuras" o "formas" socio-económicas, los conflictos de etnia o de clase, el hambre y la enfermedad masivos en diversas partes del planeta, los movimientos revolucionarios, etc. carecen de importancia y solo deben encararse como síntomas "psicosomáticos" de una sociedad que ha perdido el sentido filocósmico de la evolución...

9

Desde un punto de vista socio-ideológico, la doctrina deutero-adamista del *Corpus Mysticum* ofrece cierta analogía con la doctrina islámica de la *Uma* o "comunidad de creyentes". En efecto, ambas limitan el alcance del fraternalismo a aquellos que han optado por el credo cristiano o mahometano, respectivamente, con la diferencia de que la Iglesia insiste con amor proselitista en que el "griego" y el "judío" se incorporen en su seno, si se tolera este juego de palabras.

Ambas se prestan, por otra parte, para tergiversar los intereses y conflictos de clase (y a veces también los intereses nacionales) en aras de una hermandad social o macro-nacional que beneficia casi siempre a las minorías dominantes. Ambas, en fin, le ofrecen al desposeído una redención escatológica por conducto de un "Salvador" o un "Maestro de los Tiempos".

(En relación con la doctrina de la *Uma* −que en la actualidad es explotada políticamente por los teóricos del mito de la "nación Árabe"− es interesante señalar que Ibn Khaldun, en su *Prefacio a la historia*, intenta universalizar su

alcance con su concepción del cuerpo de la Humanidad como un organismo en crecimiento. Cabe reconocer, empero, que el "adamismo" de Ibn Khaldun palidece frente a su concepción dinámica de la historia y a su teoría de que la vida de un país depende de la manera como sus habitantes se ganan la subsistencia).

En *Mystici Corporis* (1943) se dice que la "Sociedad de los Cristianos" (o "la estructura social de la comunidad cristiana") constituye una imagen inferior del Cuerpo Místico de la Iglesia cuyos miembros trabajan para el bien común y la más perfecta construcción de todo el organismo.

No obstante el enfoque "pluralista" que la caracteriza, también en *Mater et Magistra* (1961) se afirma que el elemento fundamental de la doctrina católica es el principio de que "somos miembros vivos del Cuerpo Místico del Cristo que es la Iglesia", de acuerdo a la fórmula paulina en la *Epístola a los corintios* (XII, 12). Extendiendo −como ya lo hiciera Francisco Suárez en el siglo XVI− el principio de caridad a las relaciones entre países, se dice, además, que las naciones ricas tienen la obligación de ayudar a las menesterosas, obligación que hallaría su fundamento en "la solidaridad que une a todos los seres humanos y los hace como miembros de una sola familia"; y que la promoción de "los verdaderos valores humanos" solo puede realizarse si el desarrollo económico y el progreso social se efectúan "en el ámbito moral en conformidad con la dignidad del hombre" (en *De Legibus*, II, 19, 9, Suárez afirma que, pese a su división en naciones y reinos diferentes, el género humano "tiene, sin embargo, cierta unidad no solamente específica, sino también casi política y moral, resultado de un precepto natural de amor y caridad..."). En la misma encíclica (y en un lenguaje que se asemeja al de la escuela de las "relaciones humanas en la industria" de los Estados Unidos) se define la empresa como una "comunidad de personas" cuyo objetivo es la realización "del bien común" el cual halla su fundamento en el principio de que los hombres están unidos entre sí por un "verdadero lazo de fraternidad". De un modo análogo, en *Pacem in Terris* (1962) se afirma que la dignidad de la persona humana constituye la fuente del derecho que le asiste a cada individuo de contribuir al "bien común". La doctrina fraternalista de la "comunidad de personas" ha sido reafirmada en la encíclica *Gaudium et Spes*. La base de las leyes sociales estarían inscritas en la naturaleza espiritual y moral del hombre y el objetivo esencial de estas leyes debiera ser "el bien común del conjunto de la familia humana", como lo proclamara anteriormente la encíclica *Mater et Magistra.* Los atentados al "orden social" provendrían radicalmente del orgullo y el egoísmo de los hombres

−resultados a su vez del pecado original− más que de las tensiones en las estructuras económicas y sociales existentes. "Dios, que vela paternalmente sobre todos, ha querido que todos los hombres constituyan una sola familia y se traten mutuamente como hermanos. Todos en efecto han sido creados en la imagen de Dios..." (véase sobre todo el capítulo II sobre la "comunidad humana").

El concepto teológico de la fraternidad universal tiene su raíz evangélica en un versículo de Mateo (XXIII, 8): "Porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos". Este concepto arranca de la definición de Santo Tomás según la cual "...la humanidad es la esencia del hombre" y el ser como tal "la perfección de las perfecciones" (*De Ente et Essentia*, 1252-56, y *Quaestiones Disputatae*, 1265). En la primera de estas obras, figura otro pasaje en el cual se reconoce que "la naturaleza humana ella misma existe en el intelecto en abstracción de todas las condiciones individuales", pero, en el mismo párrafo se dice ambiguamente que dicha naturaleza tiene por tanto "una relación uniforme con todos los hombres individuales fuera del intelecto siendo igualmente la semejanza de todos...".

Karl Barth ha formulado una variante "figurativa" de la doctrina del Cuerpo Místico en virtud de la cual la unidad "adámica" del género humano (vale decir, la humanidad concebida como un solo Hombre sumido en el pecado y la muerte) hace las veces de imagen o parábola de la unidad mística y salvífica de todos los seres humanos en el Cristo. Esta fórmula termina, empero, identificando lo "humano" con lo cristiano en un lenguaje preñado de triunfalismo religioso. "La realidad cristiana es la realidad humana general, mientras que... la realidad adánica es la realidad particular"[LI] (Barth, Karl. *Christ et Adam d'après Romains 5: Contribution à l'étude du problème de l'Homme et de l'Humanité*, Labor et Fides, Genève, 1959, pág. 75; traducción del original alemán).

Para mayor abundamiento se nos explica que es solo en apariencia que podemos reconocernos como los miembros del cuerpo terrestre de Adán y que la naturaleza humana solo se realiza objetivamente en el cuerpo celeste del Cristo, según la fórmula paulina en la primera epístola a los *Corintios* (XV, 47) (*op. cit.*, págs 19-20). Cabe precisar que la substitución del humanismo adámico por un humanismo crístico conduce a abolir teológicamente no solo los intereses y conflictos de clase y de etnia (como lo hace el adamismo) sino a negarle además el derecho de existencia a todos los credos no cristianos. En efecto, la fórmula del "Cristo y Nosotros", propugnada por Barth, a la par que

engloba y suplanta la del "Adán y Nosotros" tiende fundamentalmente a excluir del ámbito de la Humanidad Celeste (y por ende de la terrestre) a todo individuo que pretenda seguir formando parte de los "cuerpos" de, digamos, Moisés, Mahoma o Buda (41).

Desde otro ángulo, Brown ha querido darle un sesgo psicoanalítico a dicha doctrina mediante una interpretación "filogenética" del gran Inconciente humano:

> "Ese 'sentimiento oceánico' inmortal, un mar de energía o instinto que abraza a toda la humanidad, sin distinción de raza, idioma o cultura, y abarca todas las generaciones de Adán, pasado, presente y futuro, en una herencia filogenética, en un cuerpo místico o simbólico"[LII] (Brown, Norman O. *Love's Body*, Random House, 1968, pág. 88).

La teoría orgánico-fraternal de la sociedad y la historia tiene un antecedente teológico en el principio patrístico del "*amor benevolentiae*" y la concepción paulina del plenoma, así como en la doctrina del Cuerpo Místico tal como se halla expuesta en la *Epístola a los Romanos*, texto que el gran pontífice del positivismo cita admirativamente: "Así muchos somos un cuerpo en Cristo, mas todos miembros los unos de los otros" (cap. XII, vers. 5). (42)

Acaso no fue por una simple casualidad que esta concepción místico-corporativa de la fraternidad viniese acompañada entonces de una condonación de la esclavitud y una defensa del orden establecido. De otro modo resultaría difícil comprender como el apóstol de la caridad longanima y servicial no tuvo reparo en devolverlo a Onésimo a su cristiano dueño a fin de que continuara sirviéndole "según la carne y según el Señor, no solamente en su calidad de esclavo sino sobre todo como un hermano bienamado" (*Epístola a Filemón*, 15-16); que le haya resultado posible predicar a los esclavos de su tiempo la obediencia "en el miedo y el temblor" a sus dueños terrenales, como si se tratara de una sumisión al propio Cristo, en la seguridad de que sus sacrificios les serían compensados en el cielo (*Epístola a los Efesios*, VI, 5-8; cf. II *Epístola a los Colosenses*, III , 22-25); y que no haya vacilado en exhortar a los esclavos para que, renunciando a las "codicias terrestres", animados por la "bendita esperanza", se sometieran dócilmente a su fraternales propietarios "para hacer honor en todo a la doctrina de Dios" (*Epístola a Tito*, II, 11-13). (43)

En la época contemporánea la doctrina del Cuerpo Místico ha sido utilizada en varias encíclicas papales con el objeto de minimizar divisiones y conflictos de clase. Así, en *Rerum Novarum*, se afirma que, como los miembros del cuerpo humano, las clases principales de la sociedad "están destinadas por la naturaleza a unirse armoniosamente" en el "amor fraternal" a fin de engendrar "el orden y la belleza" (véase parte 3). En *Quadragesimo Anno* se invoca el versículo apostólico sobre el Cuerpo Místico para predicar "la armonía del cuerpo social" promoviendo "la cordial colaboración de clases" en el seno de una estructura jerárquica de la sociedad basada en el derecho natural de la propiedad privada.

La doctrina del Cuerpo Místico ha sido el objeto de diversas extrapolaciones filosóficas y socio-políticas, entre ellas pueden citarse, a título de ejemplo, la teoría "noosférica" de Teilhard de Chardin con su mito del punto Omega, el Cristo Cósmico (véase sobre todo el capítulo tercero de *La vision du passé*) o la teoría de la "Comunidad Universal y Bienamada" de Royce (*The Problem of Christianity,* I) así como su noción de una lealtad a la causa suprema de la vida universal que Gabriel Marcel ha hecho suya en su exposición del sistema metafísico del pensador norteamericano (*La métaphysique de Royce*, Aubier, 1945), la tentativa de Gilbert Cesbron de laicizar el concepto de la "comunión de los santos" (*Ce que je crois*, Grasset, 1970) y la doctrina del "colegio de personas" de Mounier (*Le personnalisme*, PUF, 1950). (44)

El adamismo cristo-cósmico de Teilhard de Chardin se ha traducido en una variedad de imágenes y expresiones abstrusas y altisonantes tales como: "la transfiguración mística (de la humanidad) en un solo cuerpo y una sola alma en la caridad", "el amor co-extensivo y co-orgánico con todo el pasado, el presente y el futuro en vías de concentración sobre sí mismo", el proceso incesante de "hominización" mediante un enroscamiento reflexo-colectivo de la humanidad "noosférica" hasta la formación de una "archimolécula" hipercompleja e hiperpersonal; el "movimiento biológico de convergencia panhumana"; la "simpatía cósmica" y la "solidaridad universal" basadas en una comunidad profunda de la naturaleza y el destino evolutivo, el "abrazo planetario", la "planetización de la vida", la "totalización en un amor total de la energía humana total", la "ultrareflexión noosférica" y la "convergencia técnico-socio-mental de la humanidad sobre sí misma", la "amorización pleromizante" del cosmos, el "amor del Universo" y el "Punto Omega", etc. (Véase *inter alia, Le milieu divin* (1926-7), *L'avenir de l'homme*, (1920-52), *La vision du passé* (1921-25), *Le phénomène humain* (1938-40), *L'énergie humaine* (1931-39),

L'activation de l'énergie (1939-53) y *Le Christique* (1955), *Esquisse d'un univers personnel* (1936).

Pese a la diferencia entre Teilhard de Chardin y Buber en lo que se refiere al fondo religioso de sus doctrinas, se puede percibir un estrecho parentesco ideológico entre la idea del primero de una sacralización creciente del universo y la noción de un "pansacramentalismo" de la naturaleza tal como la misma se hace presente en el pensamiento místico-jasídico del segundo.

Desde otro ángulo, existe un notable parecido entre la teoría del evolucionismo cristo-cósmico de Teilhard, con su "punto Omega" como meta de la "convergencia panhumana", y la doctrina panteosófica de Fechner sobre la "*grosse Tode*" (la gran Muerte) y el advenimiento de la "*göttliche Keime*" (el Huevo Divino) y la "*gemeinschaftliches Seelenglied*" (el vínculo comunitario de las almas) entre los vivos y los muertos durante el pasaje a la tercera y última etapa de la estofa vital (Fechner, Gustav Theodor. *Das Büchlein vom Leben nach dem Tod*, cap. 6. Scherz Verlag, Bern, sin fecha).

En una singular combinación de misticismo neoplatónico y de retórica seudo-darwiniana, Teilhard define el amor como la más misteriosa de todas las energías cósmicas, la expresión y el agente de la síntesis universal y "la mismísima sangre de la Evolución". Al mismo tiempo postula la existencia de una propensión unitiva interna en la molécula sin la cual el amor "hominizado" habría sido imposible (*Le phénomène humain*). Esta concepción se hace presente también en la biología especulativa de Rostand quien habla de la "propensión general a unirse" de la molécula insensible e inerte y del acoplamiento de los paramecios como un ejemplo de la afinidad universal "del ser por el ser". Esta fraseología no difiere mucho de la que Ferenczi ha empleado para explicar la atracción química como "una analogía con el Eros platónico que mantiene la cohesión de toda vida" (*Thalassa*) y de la que Suzanne Lilar ha utilizado para describir "la gran ley física y tal vez metafísica del Eros cosmogónico" según la cual tanto la materia inanimada como la orgánica tenderían a fusionarse para retrogradar hacia la unidad originaria (*Le couple*).

La doctrina del amor-universo tiene toda una tradición filosófica y religiosa que va desde Platón hasta nuestros días. A título de ejemplo, pueden mencionarse la imagen astronómico-moral mediante la cual el Alighieri identifica el Amor con la Divinidad en el último verso de la *Divina Comedia*: "El amor que mueve el sol y mueve las estrellas"[LIII] (Paradiso, canto XXXIII, v. 145); la metáfora mística con la cual Novalis describe el amor como el objetivo final de la historia y el "Amén del Universo" (*Fragmente*); y la definición panteísta

propuesta por el joven Hegel según la cual el sentimiento amoroso consistiría en una identificación del Yo con "el Todo de la Vida" o el "Infinito" (*Theologische Jugendschriften)*. Fundamentalmente la "amorización pleromizante" o "el Amor del Universo" de Teilhard no es otra cosa que una variante cristológica y seudo-evolucionista del viejo mito platónico sobre el "Eros Cósmico", tal como se halla expuesto, por ejemplo, en la tercera *Eneada* de Plotino ("... unido al universo entero en todas sus partes..., adopta formas particulares y aparece cuando le place"), como también de la teoría plotiniana sobre el "Alma Única" del mundo de cuya esencia común todas las almas individuales participarían homogéneamente (*Eneadas* IV, IX y V, 4).

En una glorificación adamista de la triple insignia de 1789, Cesbron, rechaza todo intento de analizar los problemas de la sociedad contemporánea con atención a los intereses y conflictos de clase (las nociones de "hombre capitalista" y "hombre socialista", así como las de derecha e izquierda deben abandonarse en beneficio de la fórmula −de Malraux− de "hombre entre hombres") y el principio de "la igualdad profunda, esencial e intrínseca de todos los seres". Al mismo tiempo redefine la vieja "agapé" como "una alianza cálida con todo lo que vive y nos sobrevivirá" afirmando que en lenguaje cristiano esta solidaridad no es otra cosa que la "comunión de los santos" que se extiende "a lo invisible y lo no-sabido" (?) (*op. cit.*, véase especialmente el capítulo 3 intitulado *Les trois glorieuses*, así como las págs 47, 50, 104, 117 y 204).

En cuanto a Mounier, si bien rechaza la idea de una "naturaleza humana" universal y permanente como un prejuicio que le fija límites a un proceso, rehúsa al mismo tiempo negarle la calidad de una esencia.

Si cada hombre −arguye− solo es el producto de sus obras, "no hay humanidad, ni historia, ni comunidad... De modo que el personalismo clasifica entre sus ideas clave la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y el tiempo", unidad en la cual, de acuerdo a la forma paulina, no hay ni esclavo ni dueño, sino "todos los hombres creados a la imagen de Dios".

La ambigüedad ideológica de Mounier queda al descubierto cuando, tras declarar que la sociedad debe concebirse como "un colegio de personas" (45) y la historia como la historia de "una sola humanidad", reconoce la gravitación nefasta que han ejercido los "mitos de identificación" empleados por los defensores del corporativismo para ocultar las divergencias permanentes de intereses entre los trabajadores y los propietarios de los medios de producción (46). Este reconocimiento no le impide, empero, hacer una apología de la

"economía del don" y de la "dialéctica del comercio personal" (?) y de propugnar en última instancia una visión agápica de la vida económica y social en la cual dichas divergencias se desvanecen como por milagro. "El acto de amor es la certeza más fuerte del hombre... Amo, entonces el ser existe, y la vida vale la pena vivirla"[LIV]. (Mounier, Emmanuel. *Le personnalisme*. PUF, 1950, págs. 1, 47-8, 98 y 121). (47)

Con anterioridad a su grotesco viraje ideológico y a su propia caída en el adamismo, Garaudy había explicitado la función mixtificadora del adamismo social en los siguientes términos:

> "Pero en cada período de dominación de clases, este elevado ideal de amor ha sido utilizado por la clase dominante y su clero como compensación celestial por las miserias y las servidumbres de la tierra. La promesa de la unidad en Cristo sirvió de pretexto para desarmar la rebelión de los humillados y los ofendidos; condenar en nombre del amor la rebelión del esclavo es hacerse cómplice de la opresión del amo"[LV] (Garaudy, R. Q*u'est-ce que la morale marxiste?*, Eds. sociales, 1963, pág. 65). (48)

Como el mismo escritor lo señala, ya Gorki había observado que el humanismo proletario "no usa declaraciones enfáticas y melosas sobre el amor de la humanidad" y que, en vez de entregarse a un fraternalismo lírico, su tarea consiste en "dar a cada trabajador la conciencia de la misión histórica de su clase", (*op. cit.*, pág. 175) (49). En realidad el propio Marx (tras reconocer que, tal como fuera predicada por los corifeos de la patrística primitiva, la doctrina del amor fraterno había servido de incentivo reformista) había advertido que la dolorosa experiencia de los últimos dieciocho siglos atestiguaba que dicha doctrina no daba la energía necesaria para las reformas sociales y que, lejos de suprimir las "relaciones reales", el sentimiento agápico ejercía el efecto de un brebaje soporífero sobre el individuo (*Manifiesto contra Kruge*, 1846).

A su vez en sus *Contradictions économiques*, Proudhon ha mostrado como la prédica fraternalista del cristianismo primitivo perdió su eficacia por faltarle un asidero social y económico, observando que esta situación continuaba siendo la misma en su propio tiempo y que era dudoso que el socialismo pudiera hallar un sustentamiento más válido en la mera prédica de la fraternidad humana:

> "Nos predican la fraternidad, sean hermanos, se nos dice, porque de lo contrario serían enemigos. Su elección no es libre. *¡La fraternidad o la muerte!*... A la voz del Cristo, la humanidad se

estremeció de amor y lloró con ternura; un santo fervor se apoderó de las almas... Esta emoción fue de corta duración. Las discordias cristianas superaron los odios de la idolatría; la fraternidad se disipó como un sueño, porque como nada se había previsto para apoyarla, en realidad le faltaba con qué nutrirse. La situación sigue siendo la misma. Hoy como siempre, la fraternidad espera para existir un principio que la produzca; ¿piensa el socialismo que alcanza, para cumplir con esta condición, predicar la fraternidad?"[LVI] (*Oeuvres complètes*, pág. 290. Ed. Rivière, Paris, 1924).

Por otra parte, en su *Idée générale de la révolution au XIX siècle*, Proudhon ha señalado que tanto la Iglesia como el Estado moderno colocan la fraternidad y la beneficencia por encima del derecho y de la justicia insinuando que semejante posición se ha hecho posible gracias a la incomprensión por parte del pobre de las leyes abstrusas de la economía:

"Tanto el gobierno como la Iglesia colocan a la fraternidad muy por encima de la ley... Con la beneficencia, más dulce para los corazones de los hombres, más inteligible para el pobre que las leyes abstrusas de la economía, se prescinde de la justicia. Los benefactores abundan en el catálogo de los santos; no hay allí ni un justiciero"[LVII] (*Oeuvres complètes, E*d. Rivière, Paris, 1924, págs. 149-50).

La concepción filadélfica de la sociedad ha sido vigorosamente reafirmada en el *Mensaje a los pueblos de América Latina* adoptado por la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla de los Ángeles (México) en Enero-Febrero de 1979. Haciendo caso omiso de los problemas prácticos que se plantean con respecto a los cambios de estructura que se imponen para eliminar las condiciones de abyecta pobreza y de injusticia en que se debate el grueso de la población latinoamericana, el documento se contenta con hacer un llamado a "todos los hombres de buena voluntad" para que construyan abnegadamente en el continente la "Civilización del Amor" preconizada por Pablo VI como única respuesta válida a los "imperativos de la hora presente" y como medio para obtener la paz social. Explicitando el "sentido orgánico" que hay que dar a dicha civilización, el Mensaje declara que el amor cristiano "sobrepasa las categorías de los regímenes y los sistemas"; y que, vigorizado por el Misterio Pascual y el sufrimiento de la Cruz, "produce la felicidad de la comunión e inspira los criterios de la participación", hallando en el "sublime

gesto" del perdón el instrumento necesario para suprimir "las murallas psicológicas" que separan violentamente a los hombres, las instituciones y los pueblos. Significativamente, tanto en el Mensaje como en las resoluciones adoptadas por la Conferencia se tiende a plantear el problema de la pobreza desde un punto de vista teológico, en vez de socio-económico, de acuerdo con la doctrina patrística en la materia (50). Al mismo tiempo se insiste en explicar las angustias y frustraciones de los sectores marginados de la población en función del *Pecado*, que en América Latina habría adquirido "dimensiones personales y sociales gigantescas" (véase el informe de la Conferencia, Primera parte, sección 3). "Roto por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes. La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (*Ibid.* Segunda parte, cap. 1). El concepto de una "Civilización del Amor" viene conjugado con una nueva noción teológico-populista según la cual la Iglesia es definida como el "Pueblo de Dios" (o el "Pueblo Universal") que "penetra a los demás pueblos para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión" (*Ibid.* Segunda Parte, cap. 2) así como con una reiteración de la doctrina esencialista de la persona y la dignidad congénita del ser humano.

Presumiblemente como una concesión táctica a los representantes de la "teología de la liberación", se hace de pasada una referencia al aspecto socio-económico de la pobreza y la explotación declarando que "no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano, y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal, y en muchos casos incluso al nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y estratos sociales más desposeídos y humillados..." (*Ibid.* Segunda Parte, cap. 3). Empero, esta concesión queda neutralizada en un párrafo subsiguiente donde se afirma que la dignidad humana en América Latina ha sido minada por el pecado y que solo puede ser rescatada por la gracia divina, habida cuenta de que su fuente reside "en ser más y no en tener" (*Ibid.* Párrafos 227 y 235). Trataríase en suma de una "evangelización liberadora" que, "movidos por el Espíritu", los cristianos deberían llevar a cabo abstracción hecha de los conflictos de clase y recordando que para el Cristo la "evangelización de los pobres" constituía uno de los signos de la era mesiánica (*Ibid.*, Cuarta Parte, Introducción y Segunda Parte, párrafos 357 y 358).

En otra parte del documento se reconoce que la pobreza "es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas... aunque haya

también otras causas de la miseria". Empero, como si la colonización española (uno de cuyos pilares institucionales fue precisamente la Iglesia Católica) no haya tenido nada que ver con la formación de estas estructuras, se afirma campanudamente que las mismas han sido impuestas por el proceso del capitalismo liberal y, en algunas regiones, deformadas bajo la inspiración del coletivismo marxista, razón por la cual se impondría con urgencia una rápida y profunda transformación socio-económica de conformidad con los valores del Evangelio (Primera Parte, cap. 2, párrafo 19 y Segunda Parte, cap. 2, párrafos 312 y 313). La yuxtaposición en el documento de elementos doctrinarios contradictorios con respecto a la pobreza y la explotación parecería indicar que los organizadores de la Conferencia no lograron establecer una síntesis de las dos corrientes ("la pastoral" y la "teológico-liberadora") que desde hace ya cierto tiempo se enfrentan en el seno del episcopado latinoamericano. Por otra parte, el hecho de que el *Mensaje a los pueblos de América Latina* posea una orientación puramente filadélfica y que una parte substantiva del Informe esté dedicado a una reafirmación de la doctrina relativa a la "pobreza evangélica" muestra que el movimiento de la "teología de la liberación" ha estado perdiendo terreno últimamente.

10

A juzgar por el entusiasmo popular con que el Papa Juan Pablo II fue recibido en México poco después de haber pronunciado su discurso orientador en la Conferencia de Puebla (entusiasmo que volvió a manifestarse durante su visita al Brasil a mediados de 1980), algunos escritores latinoamericanos han emitido la opinión de que el mensaje episcopal que acaba de resumirse refleja ampliamente el sentimiento religioso y las aspiraciones sociales de las masas latinoamericanas.

Un análisis cuidadoso de la situación económica, social y étnica en los diversos países del continente permite sugerir, por el contrario, que dicho entusiasmo atestigua, por una parte, la existencia de un tremendo vacío político creado por la bancarrota de los partidos tradicionales (inclusive los de izquierda), vacío que la Iglesia está ocupando gradualmente, y por otra parte un subdesarrollo político en los estratos marginales de la población originado por una variedad de factores, tales como el elevadísimo porcentaje de analfabetismo en los sectores indígena y americoafricano y la prédica adamista de las jerarquías religiosas y los partidos políticos que se reclaman del evangelismo social. Se

requiere una fuerte dosis de tolerancia para no dejarse tentar por la idea de que algunos responsables de esta prédica se han dejado llevar por el cinismo involucrado en la siguiente frase del personaje principal de la conocida sátira teatral de Karel Capek intitulada *Rossum's Universal Robots:* "Puedes decirles lo que quieras. Puedes leer la Biblia, recitar logaritmos, lo que quieras. Incluso puedes predicarles sobre los derechos humanos"[LVIII].

En lo que se refiere a la lucha contra la explotación de clase en la sociedad contemporánea, un escritor francés de confesión cristiana protestante ha explicitado las implicancias de la doctrina del Cuerpo Místico en un comentario sobre uno de los textos adoptados por Vaticano II (*La iglesia en el mundo de este tiempo*) mostrando que no existe un solo documento católico oficial donde se le reconozca un papel determinante a la contradicción en la esfera de la producción. A lo sumo la explotación del Capital es denunciada como una penosa injusticia o un malhadado "accidente" que hay que superar mediante el ejercicio de una paciente fraternidad trascendental. Trátase de moralizar en vez de modificar estructuralmente las condiciones de la producción y el trabajo, recordando que "todos los hombres son 'iguales en dignidad'", habida cuenta de que cada individuo está llamado a ser un hijo de Dios.

> "Es esta igualdad que es esencial y fundamental. Los grupos, las sociedades, las clases pertenecen a lo accidental... Todos estos hombres iguales en dignidad deben realizar una unidad fraterna, la unidad sobrenatural de un cuerpo del cual Cristo es la cabeza… Lo importante es, por lo tanto, la 'solidaridad' y la complementariedad. Y si falta todavía para que todo sea perfecto, hay que tener paciencia"[LIX] (Domergue, Raymond. "*Foi en Jésus-Christ et pratique de classe*", en la revista *Frères du monde*, Bordeaux, No. 72-73, 1971; véase igualmente un artículo de Jean Cardonnel intitulado "*Le Verbe s'incarne dans la lutte des classes*", especialmente la sección 2 sobre "*Le déguisement chrétien de l'humanisme bourgeois*"),

en razón de que el mal social es una consecuencia del pecado original y solo puede eliminarse mediante un proceso salvífico cuya consumación se sitúa fuera del tiempo. (51)

Con desarmante candidez, otro escritor protestante ha sugerido, por el contrario, que de no haber tardado la Iglesia en someterse a la doctrina de la *Agapé*, se podría haber evitado el antagonismo de que la posición social de la Iglesia ha sido objeto por parte de los movimientos socialista y comunista:

"¿No sería concebible que si el Ágape hubiera dominado antes a la iglesia en lugar de la lucha secular contra la ilustración de la racionalidad, no habrían nacido dos movimientos surgidos de las dificultades de la era industrial, el socialismo y el comunismo, ambos en oposición deliberada a la iglesia?"[LX] (Huber, Max. *Laientheologie*. Zwingli Verlag, Zurich, 1961, 2ª. Ed., pág. 70).

A título de ejemplo de lo que el agapismo institucionalizado puede hacer para resolver los problemas de la sociedad industrial contemporánea, por encima del egoísmo de clase, el autor menciona la obra del Movimiento del "Desarme Moral" en la cual colaboran amorosamente cristianos, musulmanes, hindúes, budistas "y representantes conocidos del materialismo dialectico" (?) (*op. cit.* pág. 73). La experiencia ha demostrado que en la práctica este movimiento ha tendido más bien a *desarmar* a las clases y castas desposeídas en su lucha contra la explotación económica y la discriminación étnica.

Tras hacer una crítica plausible de la doctrina egocéntrica de la inmortalidad compensativa, Winwood Reade nos ofrece una variante seudo-racionalista del adamismo ideológico en la cual el mito del "hombre único" (esbozado ya por San Agustín en *De Vera Religione* y en sus *Confesiones* y retomado siglos más tarde por Pascal) se conjuga con una visión neo-lucreciana del devenir cósmico y una apología utópica de la "posteridad".

En vez de buscar un falso consuelo en la creencia en una supervivencia de ese "grano de gelatina animada" que es el individuo, el sabio debería cifrar su esperanza en la "gloriosa" inmortalidad del género humano, concebido este como una unidad orgánica y moral a través del tiempo y el espacio que va asumiendo gradualmente las características de lo "noble", lo "digno" y lo "divino" gracias al trabajo acumulativo de las generaciones que le sirven de vehículo.

Cada una de estas generaciones tiene una deuda sagrada para con la que le precedió, deuda que solo puede saldar sacrificándose a su vez en beneficio de la que le sucederá; todo ello en función de un puro sentido del deber y de un sentimiento de "patriotismo planetario". Significativamente, en todo un capítulo dedicado a esta loa de la Humanidad abstracta y extra-temporal no hay la menor referencia al problema de los intereses y conflictos de clase ni a la relatividad de los valores morales con ellos asociados. El concepto agustiniano del *unius hominem* hace posible además una justificación espiritualista de la barbarie:

"Solo hay un Hombre sobre la tierra; lo que llamamos hombres no son individuos sino componentes; lo que llamamos muerte no es más que el estallido de una célula. Si tomamos la vida de un solo átomo, es decir, un solo hombre, o si miramos a un solo grupo, todo parece ser crueldad y confusión, pero cuando examinamos a la Humanidad como Uno, lo encontramos cada vez más noble, más y más divino, madurando lentamente hacia la perfección... Aquellos que desean adorar a su Creador deben hacerlo a través de la Humanidad... En cada generación, la raza humana ha sido sacrificada para que sus hijos puedan sacar provecho de sus aflicciones. Nuestra propia prosperidad se basa en las agonías del pasado. ¿Es por lo tanto injusto que también suframos en beneficio de los que vendrán?"[LXI] (Read, Winwood. *The Martyrdom of Man*, cap. VI. London, 1872). (52)

En abono de su afirmación, el autor cita sendos pasajes de la encíclica *Mater et Magistra* (parte II) y de la alocución de Pablo VI en la sesión de apertura de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (24 de agosto de 1968). Así, en *Mater et Magistra* se mantiene la doctrina del derecho natural a la propiedad privada declarando que se halla fundado sobre la "prioridad ontológica". Por otra parte, se indica que la aplicación por parte del Estado del principio moderno de la función social de dicha propiedad deja abierto "un vasto campo para la sensibilidad humana y la caridad cristiana de los particulares". Así también, en la alocución de Pablo VI, si bien se reconoce la existencia de sistemas que favorecen el mantenimiento de opresoras desigualdades entre las clases, se declara al mismo tiempo que la elevación de los pobres solo puede realizarse por la fuerza de la caridad y la colaboración de clases.

Este planteamiento ha suscitado el siguiente comentario por parte del sacerdote colombiano Noel Olaya: la alocución papal pasa por alto el hecho de que

"puesto que se trata de grupos antagónicos, su unidad no puede lograrse por el mero acercamiento, sino por la desaparición del principio de división, es decir de aquello que hace que existan las clases como tales; el testimonio de unidad puede servir como un disfraz de unidad para esconder las divisiones"

en tanto que la fraternidad universal que se predica permanece en el reino de la utopía. Por otra parte, si se trata de una unidad que debiera agrupar a cristianos y no cristianos, "¿por qué, pues, hablar de unidad cristiana?" (Olaya, Noel. *Loc. cit.*, págs. 63-66).

Con respecto al mismo problema otro sacerdote latinoamericano ha señalado que:

> "convertirse a los pobres no solo quiere decir amarlos, sino comprometerse en su liberación, participar en su lucha, ponerse abiertamente contra los opresores... Ahora bien, ponerse en contra de los opresores es hacer una elección de clase, de una clase contra otra. Y es una elección que divide a la Iglesia..." (P. Giulio Girardi, "*Cristianismo y lucha de clases*", conferencia dictada en la V Semana de Teología de la Universidad de Deusto, octubre de 1969; citada por Noel Olaya, en "*Unidad cristiana y lucha de clases*", Pueblo Oprimido, págs. 61-62). La conferencia del P. Girardi fue reproducida por el Boletín de Liberación de Bogotá (doc. 002).

Tocando el fondo de esta cuestión un escritor católico de América Latina ha observado que el cambio preconizado por el establecimiento eclesiástico es el cambio de la *persona* y no de la estructura socio-económica, "como si el cambio no estuviera en la mutua relación de la persona y la estructura", con referencia a la encíclica *Nostis et nobiscum* (1849) de Pio IX sobre el socialismo y el comunismo. Esta concepción se compagina con dos constantes del pensamiento pontificio a través de la historia, a saber: "la defensa de los regímenes constituidos y la defensa de la propiedad privada... es la secuencia lógica que desde el año 315 en que Constantino identificó el poder del Estado con el de la Iglesia sigue hasta nuestros días" (García, René. *Pueblo oprimido, señor de la historia*, "*De la crítica de la teología a la crítica de la política*". Biblioteca Iglesia y Sociedad, Montevideo, 1972).

La concepción metafísica de la persona ha sido expuesta por Romano Guardini en su libro *Welt und Person* (Werkbund Verlag, Wurtzburg, 1939, parte segunda) mediante una argumentación en la cual se entretejen diversas nociones de cuño estoico, patrístico y kantiano. La persona sería "una interioridad profundamente inconmensurable" y un "núcleo espiritual" libre de toda servidumbre física o social. En la persona "el hombre subsiste en sí, actúa por sí, es responsable de sí y posee la dignidad de un 'fin en sí'". Ser una persona significa que "me pertenezco a mí mismo" y que no puedo ser poseído por

nadie, ni siquiera en el estado de esclavitud, porque mi dueño utiliza mi actividad pero no mi Yo, que goza de una "garantía ontológica" y posee "una dignidad absoluta" que proviene del ser absoluto que es Dios.

El verdadero sentido del hombre se manifiesta en la relación dialógica del Yo-Tú que es una comunicación espiritual orientada esencialmente hacia el amor y la justicia. En el fondo la noción de persona se confunde con la de "Yo cristiano" y tiene su fundamento místico en la revelación y la gracia. (53)

En insurgencia contra la concepción subjetivista de la persona, varios escritores identificados con el movimiento de la "teología de la liberación" en América Latina han propuesto una interpretación "colectivista y estructural" de la parábola del Buen Samaritano según la cual el "prójimo" cesaría de ser un sujeto individual para ser reemplazado por la *masa*. Así, en vez de hablar del "amor al prójimo", se hablaría del "amor a la masa" o de la "masa como prójimo" (véase *Pueblo oprimido, señor de la historia*, biblioteca Iglesia y Sociedad, Montevideo, 1972, pág. 192. También Assman, Hugo. *Fe y praxis*. Tierra Nueva, Montevideo, 1971). Quedaría aún por aclarar si se trata aquí solamente de la masa cristiana (en la que no hay "ni Griego ni Judío") o de una masa pluralista en la que todos los explotados, creyentes o no, pueden beneficiarse de ese ágape revolucionario sin tener que tragar previamente la hostia...

Una forma *sui generis* de fraternalismo vitalista hállase representada por la aplicación que Gandhi ha hecho de la doctrina del *ahimsa* al universo social y político. Como es sabido, el *ahimsa* (lit. la no-violencia) constituye uno de los tres principios éticos fundamentales del *Código de Asoka* donde se define como una actitud de respeto incondicional por todos los seres vivientes. Inspirado en este principio, Gandhi postula la unidad fundamental del género humano por encima de toda diferencia de clase en un lenguaje que se asemeja al que se utiliza en la literatura patrística cristiana para exponer la doctrina paulina de la caridad y la teoría del Cuerpo Místico:

> "Estoy convencido de que Dios es perfectamente uno. La humanidad, por lo tanto, forma un todo único. Aunque tiene muchos cuerpos, tiene una sola alma... No puedo pues dejar de ser solidario del alma más pervertida y nadie puede impedir que me identifique profundamente con la más virtuosa"[LXII]

Como somos "todos idénticos hijos de un solo Creador", nuestras relaciones deben basarse en "un máximo de amor, una caridad perfecta" con exclusión de todo conflicto de intereses y de lucha de clases. Es necesario tener presente

que los ricos no podrían hacer fortuna sin la cooperación de los pobres, razón por la cual hay que buscar la solución del problema de la pobreza en una dedicación cívica por parte del rico para trabajar cada día, una hora, como si fuera un pobre, a fin de identificarse a través del pobre, con toda la humanidad (Gandhi, M. *Tous les hommes sont frères*, Gallimard, Paris, 1969, págs. 144, 158, 165, 227 y 233; traducción del original inglés intitulado *All Men are Brothers*).

11

El adamismo cristológico ha caracterizado también el pensamiento de algunos representantes del socialismo utópico. Así la nota central de la doctrina de Saint-Simon es que el "sentimiento filantrópico" que animaba a la "santa empresa" de los fundadores del cristianismo es un principio de origen divino que debería servir de modelo para el establecimiento de una sociedad justa basada en una "moral industrial". De acuerdo a este principio que comprendería no solo toda la moral sino también toda la política, "todos los hombres deben mirarse como hermanos, deben amarse y ayudarse unos a otros". El objetivo del "nuevo cristianismo" (título de su obra principal) es el de "hacer felices a todos los hombres" y este objetivo solo puede alcanzarse mediante una activación de "las fuerzas de la nación trabajadora y moral" en un espíritu de pasión general y de "creación colectiva" tendientes a evitar, (por la demostración y la persuasión) que la clase dominante se aproveche de la riqueza producida por los "hombres útiles". Dicha activación debiera efectuarse de acuerdo a "un código de sentimientos" elaborado y administrado, por un cuerpo de *artistas*, *sabios* e *industriales* y por la celebración de "Fiestas de la Esperanza" animadas por representantes de las bellas artes. En ocasión de dichas fiestas, oradores experimentados expondrían al pueblo los proyectos de desarrollo adoptados por el Parlamento "y estimularán a los ciudadanos a trabajar duro...". Al mismo tiempo, los músicos se esforzarían en " encender en los habitantes del cantón la pasión cuyo florecimiento, exigido por las circunstancias, será necesario para el mayor bien de la nación". Todo este esfuerzo colectivo debiera encaminarse a afirmar la "preponderancia" del cristianismo sobre todas las otras religiones (véase de Saint-Simon, H. *Le nouveau christianisme*, 1825; *L'Industrie*, 1817; *Du système industriel*, 1821; *Lettre de Saint-Simon à Messieurs les jurés*, 1820; *Catéchisme des industriels*, 1823; *L'organisateur*, 1820).

Con respecto a esta "poesía" sansimoniana (para recordar un juicio de Engels), un escritor contemporáneo se ha podido preguntar si no se trataba de una nueva teo-filantropía más bien que de un nuevo cristianismo (Dautry, Jean. "*Nouveau christianisme ou nouvelle théophilanthropie*", en *Archives de sociologie des religions*, 20, 1965). Sin entrar en un análisis de esta cuestión, se puede convenir sin embargo, que el fondo ideológico de la doctrina de Saint-Simon no difiere fundamentalmente del de la Iglesia de su tiempo, pese a sus diatribas contra la "moral celeste" y su oposición a las prácticas del credo institucionalizado de aquel entonces, amén de su generosa defensa de los intereses de la "nación trabajadora".

Así pareció pensarlo el autor de una nota necrológica publicada en el *Globe* del 4 de junio de 1825 con motivo del fallecimiento del autor del *Nouveau Christianisme*: "Su religión de la felicidad y de la fraternidad humana fue para él lo que son para nosotros los creyentes de la Iglesia Católica, el consuelo y la voz del sacerdote"[LXIII].

No obstante las diatribas de Fourier contra la doctrina de Saint-Simon, sus propias teorías sobre los "cuatro movimientos" y la "amistad universal" se caracteriza igualmente por una fuerte creencia en la comunidad de intereses y valores del género humano, así como por la convicción de que las diferencias y los antagonismos de clase existentes pueden resolverse armoniosamente mediante una expresión libre de las pasiones y el cultivo de la comunión fundamental que liga entre sí a los cuatro órdenes de la realidad, a saber: el material, el orgánico (vegetal), el animal y el social (véase *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; y *Pièges et charlatanisme des deux sectes*, Saint-Simon et Owen, 1831. *Traité de l'association domestique et agricole*, 1822; *Traité de l'unité universelle*, 1834 (segunda edición del anterior); *La fausse industrie*, 1835-6; *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Les séries passionnées*, 1840).

En la parte introductoria de la *Théorie des quatre mouvements*, Fourier afirma modestamente que es menester arrojar al fuego todas las doctrinas políticas, morales y económicas y prepararse para "el más asombroso acontecimiento", no solo del globo terrestre sino también de otras esferas celestes, a saber: el pasaje súbito del caos social a la armonía universal.

En *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Fourier declara sin ambages que "el primer paso es eliminar las antipatías entre las clases" (vol. II, cap. 30). Este objetivo debería alcanzarse, *inter alia*, por el establecimiento de diversas "instituciones de armonía" y de un sistema de "series apasionadas", definidas

como "ligas de pequeños grupos escalonados en orden ascendente y descendente y reunidos pasionalmente por la identidad de gusto por una función determinada" (*op. cit.* tomo 2, pág. 88), así como por la organización de un cuerpo de "hordas" industriales encargado de impedir toda brecha en la unidad comunitaria. La armonía social en y entre dichas "series" debería asegurarse mediante una variedad de procedimientos tendientes a establecer y mantener "uniones de franco afecto" entre los miembros de la clase rica y los de la clase baja de la población, tales como la celebración de festines corporativos y una "adulación cabalística" encaminada a estimular los sentimientos fraternales de los grupos en cuestión. En esta situación de amistad societaria y de euforia generalizada, los ricos querrán mantener las distinciones de rango solamente en lo que concierne a las reuniones de etiqueta y las reuniones públicas. Además, el espectáculo de semejante "mundo encantado" hará nacer en el seno de la comunidad "un frenesí de entusiasmo por Dios, autor de un orden tan hermoso" (*op. cit.* pág. 31). El propósito fundamental de la estructura societaria por él preconizada es el de "satisfacer a todas las clases" en función de un imperativo *uniteísta* que debiera regir apasionadamente el universo en su conjunto (*Théorie de l'unité universelle*). "Poseedor del libro de los Destinos, vengo a disipar las tinieblas políticas y morales, y sobre las ruinas de las ciencias inciertas, elevo la Teoría de la Armonía Universal. *Exego monumentum aere perenniius*"[LXIV] *(Théorie des Quatre Mouvements).*

Extrapolando reductivamente la ley de la gravitación universal de la materia de Newton a los reinos orgánico y social, Fourier postula la existencia de las "leyes de atracción apasionada" en virtud de las cuales "Dios establece los equilibrios y las armonías del Universo" (*Traité de l'association domestique et agricole*, tomo 1). La combinación armónica de todas las pasiones produce la "pasión fundamental" uniteísta que impulsa al individuo a conciliarse con el resto del universo y a hacer coincidir el interés individual con el colectivo. Gracias a esta pasión, el príncipe y el plebeyo se confunden en un arrebato *omnifílico* (sic) que despierta en la masa una ardiente afección societaria que genera a su vez un sentido de la virtud desinteresada sin el cual los prodigios industriales no serían posibles:

> "¿Qué es este impulso que de repente da nacimiento a las virtudes, a los prodigios industriales unidos al desinterés? No es otro que la 'omnifilia', amistad del octavo grado. No es la amistad dulce y tierna que predica la moral, es una pasión vehemente, una virtud

> fogosa, es realmente el fuego sagrado... Este movimiento de afecto colectivo, que surge de repente entre las masas, es el desarrollo más brillante de la virtud. Si se pudiera mantener a los hombres en este estado de sublime filantropía, conservar esta nobleza en todas sus relaciones, serían transformados en semidioses... En semejante caso, el príncipe y el plebeyo se confundirían..."[LXV] (*Tr. de l'assoc dom,* tomo 1. págs. 409-413).

En otro escrito, Fourier define este impulso como un "auge compuesto o egoísmo corporativo múltiple" y como un "germen de armonía y virtud" (*La fausse industrie*, tomo 1, pág. 498). La primera de estas definiciones cobra particular significado cuando se nos explica que en el sistema del falansterio, la armonía de las clases debe ser asegurada por un cuerpo especial (denominado "las pequeñas hordas" concebido como "una milicia de Dios al servicio de la unidad industrial"). Fuente de todas las virtudes cívicas, este cuerpo debe ser electrizado corporativamente mediante una variedad de incentivos profesionales así como de "espectáculos y adulaciones" a fin de que repriman toda tentativa de impedir la fusión de las clases o de abrir una brecha en la "congregación de filantropía unitaria". En cierto sentido, Fourier anticipa la creación un siglo más tarde del sistema fascista de las tropas de asalto al describir las mencionadas hordas como "una corporación de Decios industriales" encargada de los trabajos más peligrosos y sucios de la sociedad y cuyos "impulsos inmundos" deben favorecerse en beneficio del orden comunitario (*Le nouveau monde sociétaire et industriel*, tomo 1, cap. 21). Significativamente, Fourier soñaba con la ayuda financiera de algún "soberano", un "particular opulento" o alguna compañía poderosa para poner en práctica su proyecto de "la gran Harmonía" en el cual "la falange se ve a sí misma como una sola familia unida" y en cuyo seno "los Armonianos se aman tanto como las personas civilizadas se odian" (*Traité de l 'association domestique et agricole*, tomo 2, págs. 9-10 y 138-40).

Como es sabido, Marx y Engels pusieron al descubierto el carácter fantástico del socialismo utópico al señalar que la doctrina de la armonía social que lo caracteriza tendía a debilitar la incipiente lucha de clases y a conciliar las oposiciones que empezaban a polarizarse en la sociedad europea de aquel entonces. La "inmadurez teórica" de Fourier y otros representantes de dicha ideología habría sido causada por una inmadurez de la producción capitalista y a la ausencia de un fuerte antagonismo de clase en vísperas de la revolución industrial. Esta inmadurez se habría traducido en una visión filantrópica del

socialismo en virtud de la cual la transformación de la sociedad era concebida como un problema cuya solución dependía fundamentalmente de la razón y la buena voluntad.

> "Quieren mejorar las condiciones de existencia de todos los miembros de la sociedad, inclusive de los más favorecidos. Por consiguiente, no cesan de hacer un llamado a toda la sociedad sin distinción y hasta de preferencia a la clase dominante. Rechazan por lo tanto toda acción política y sobre todo cualquier acción revolucionaria... tratando de abrir un camino para el nuevo evangelio social mediante experimentos en pequeño naturalmente condenados al fracaso... (Esta) pintura fantástica de la sociedad futura, en una época en que el proletariado, todavía poco desarrollado, encara su propia posición de una manera fantástica... (así como) la proclamación de la armonía social... no hacen sino reflejar la ausencia del antagonismo de clases que apenas comienza a nacer y que ellos solo conocen en su primera indeterminación sin forma... Lógicos consigo mismos, tratan de embotar la lucha de clases y de conciliar las oposiciones. Sueñan siempre en la realización experimental de sus utopías sociales, la fundación de falansterios aislados... y para construir estos castillos en España se ven obligados a hacer un llamamiento a los corazones y las bolsas de los burgueses" (*Manifiesto comunista*). (54)

En el mismo documento Marx y Engels expresan la opinión de que a medida que la lucha de clases se desarrolla, la oposición "fantástica" a la misma "pierde todo su valor práctico y su justificación teórica". Empero, el recrudecimiento de la ideología adamista −tanto en el plano laico como en el religioso− en el transcurso del último siglo, parecería probar justamente lo contrario. También afirman que, pese a su carácter fantástico, las crudas teorías de los socialistas utópicos llevaban en germen grandes ideas que han terminado abriéndose camino, tales como la igualdad social de los sexos (Fourier), la defensa de los intereses de "la clase más numerosa y pobre" (Saint-Simon) y la lucha contra la doctrina relativa a una ilimitada perfectibilidad del género humano. La historia subsiguiente ha demostrado que algunas de estas teorías contenían igualmente los gérmenes ideológicos del fascismo.

A su vez, Lenin denunció la naturaleza fantástica y romántica del "socialismo cooperativo" poniendo el acento en el propósito que animaba a sus líderes de

escamotear los antagonismos de clase en aras de una "paz civil" que excluyera toda tentativa de los trabajadores de bregar por la conquista del poder político:

> "Es por eso que tenemos razón al decir que este socialismo 'cooperativo' contiene elementos fantásticos, románticos y hasta vulgares, ya que sueña con transformar a la enemistad de clases en una paz de clases, por la simple agrupación de la población en cooperativas"[LXVI] (*De la coopération, 6.1.1923, Oeuvres choisis*, Moscou, 1948, tomo II, pág. 1014).

En lo que al adamismo industrial de Fourier se refiere, los juicios de Marx y Engels y de Lenin probablemente habrían sido más severos de haberse conocido en su tiempo un escrito inédito del utopista francés en el cual elabora −en un lenguaje que raya a veces en la demencia semántica− su teoría del *uniteísmo* en base a una interpretación lúdico-erótica de la vida societaria que prefigura en cierto sentido algunos de los elementos conceptuales de las doctrinas de Reich y Marcuse sobre la "economía sexual" y la "racionalidad libidinosa", respectivamente. De acuerdo a esta elaboración, la característica antropológica fundamental sería "la ambición de lo maravilloso y feérico" unida a "una atracción pasional o revelación social permanente" originada en el placer sexual irrestricto (55). Gracias a la "pasión armonizante" generada por el impulso socio-erótico, se establecería en este mundo una "nivelación espontánea" −que la religión promete para el más allá− en virtud del cual todas las existencias se conjugan socialmente por encima de las barreras de clase que las separan. Así, "la simple pastora llega a ser igual a un rey tan pronto como el amor lo ha ordenado". Así también, gracias al papel de la gran industria como "mecanismo de armonía" y por efecto de la "orgía armónica" se iría formando un espíritu de benevolencia general que facilitaría la organización de los "armonianos" en "cuadrillas u orquestas de amor" cuyas actividades se hallarían animadas por un espíritu de libertad análogo a los de la gimnasia, la danza y la música. Para mayor abundamiento, el profeta de las "hordas industriales" nos advierte que la concentración de los individuos operada por la armonía pasional tendrá que extenderse a la larga al ámbito cósmico mediante una "condensación" de las estrellas que dará lugar a la formación de un universo armónico en vez de "soles apilados al azar sin ningún orden, como un montón de manzanas en un desván, y espacios vacíos sin proporción ni utilidad".

No sin un dejo de catastrofismo se nos previene finalmente que el globo terrestre corre un peligro de muerte inminente en el seno de ese limbo fétido que es la Vía Láctea a menos que el Cosmos pueda, como la Sociedad,

organizarse pasionalmente en un "torbellino atraccional" sometido a las reglas de un "código de armonía" comunitaria (*Le nouveau monde amoureux*, manuscrito póstumo publicado por primera vez en 1967, ed. Anthropos, Paris; véase especialmente las páginas 17 y 314-5).

Un cuidadoso examen de esta teoría lúdico-erótica de la sociedad, unido a un análisis de los conceptos de "series apasionadas", "milicias divinas" (en la industria), "uniteísmo" societario, etc., revela que, lejos de ser un "profeta del socialismo" (como Marx lo denominara una vez), Fourier fue en cierto sentido un precursor ideológico del fascismo. Ya en su primer escrito sobre la "teoría de los cuatro movimientos" contrapone el "juego armónico" de la comunidad "societaria" al "juego subversivo" propio del régimen de la "civilización bárbara". Su orientación corporativista se hace patente no solo en la importancia que atribuye a la función de las "hordas" industriales, sino también en su definición corporativista de la "serie apasionada".

Todo el "grimorio" o "secreto del cálculo de la atracción apasionada" consistiría en utilizar las pasiones naturales para descubrir un régimen social uniteísta dirigido por "la sola atracción" (*Théorie de l'unité universelle*, tomos II y IV, págs. 157 y 245; *Théorie de l'association domestique et agricole,* tomos I y II, págs.186 y 252).

No es de extrañar que la publicación del manuscrito póstumo de Fourier haya sido celebrada jubilosamente por Pauwels, ese corifeo de la cofradía de "lo maravilloso y lo feérico" en nuestros días cuyo "humanismo planetario" no difiere mucho del uniteísmo cósmico de Fourier (véase "*Le nouveau monde amoureux de Charles Fourier*", en *Planète*, 39, mars-avri1, 1968). Y acaso no sea una "coincidencia" azarosa que tanto dicho manuscrito como el artículo de Pauwels hayan visto la luz en vísperas del terremoto social de 1968.

Singular mezcolanza de noosferismo teilhardiano, bio-sociologismo huxleiano y yoguismo electrónico, el pensamiento "planetario" de Pauwels representa una variedad *sui generis* de adamismo a la hora del cibernetismo social, la meditación trascendental y los platos voladores. Profesando un cósmico desdén por los estrechos "apetitos" terrenales del humanismo burgués, Pauwels erígese en profeta de "una especie de super-humanismo" adecuado a los imperativos del Tercer Milenio. En virtud de uno de estos imperativos, el hombre estaría aquí no para ser feliz ni para formar "una sociedad diferente" sino para "hacer grandes cosas" bajo el signo del *Ser* en vez del *Poseer* y en beneficio de un "algo" indefinido que vendrá después de él (nuestro autor manifiesta de paso

su simpatía por la concepción nietszcheana del hombre-puente). Fortalecido por "las promesas de una condición sobrehumana", la existencia cobra sentido solamente en la medida en que el hombre se halla animado por la idea de que su actividad obedece a la misión de empujar lo más lejos posible su inteligencia y su poder, así como sus contactos con los "universos exteriores", a fin de que se produzcan los cambios que darán nacimiento a "la humanidad según la humanidad" (?):

> "Hoy comienza a insinuarse en la conciencia moderna que estamos aquí para preparar el camino para algo que vendrá después. No estamos aquí para aprovechar lo que somos y lo que hemos hecho. No estamos aquí para disfrutar y para tener. Estamos aquí para ser y ayudar a ser más. Y todo lo que nos aparta de la noción de tener para llevarnos a la noción de ser –ser más todos juntos y ser más cada uno– debe considerarse, me parece, como una marcha hacia el humanismo del tercer milenario" (Pauwels, Louis. "*El humanismo del tercer milenario*", en *Planeta*, ed. castellana, No. 3, Buenos Aires, 1965; también "*Une conférence en Amérique du Sud*", *Planète,* No. 21*).*

Trátase en realidad de una variante laica de la vieja doctrina de la desposesión salvífica (véase el ensayo intitulado *Esencia y Propiedad*) gracias a la cual se perora sobre la misión galáctica de la humanidad para no tener que hablar de los "mezquinos" problemas de una sociedad dividida en clases y de la necesidad de buscarles una solución en la Tierra grave y sufriente. De esta manera, si por un lado la preocupación por la existencia de otras formas de vida en algún lejano satélite sirve para distraernos de nuestra obligación de realizar un esfuerzo concreto para hacer más llevadera la vida en nuestra propia bola de lodo y de uranio, por otro lado, la especulación milenarista sobre el destino cósmico del género humano en un remoto futuro resulta altamente ventajosa para justificar nuestra indiferencia por los imperativos de la acción social y política en el presente. Con respecto a la segunda de estas actitudes, acude a la mente una severa estrofa del Alighieri: "Pecho es su espalda en la dorsal espina,/ porque quiso mirar muy adelante,/ y por eso, hacia atrás lento camina"[LXVII] (*Inferno*, Canto XX, 37-9).

Cabe subrayar el hecho de que el humanismo planetario de Pauwels no ha sido óbice para que este asumiera el liderazgo de la *Nueva Derecha*[LXVIII] y para que patrocinara las actividades del G.R.E.C.E. con su ritual neofascista, su lema racista ("Sol, Raza") y sus seminarios sobre el eugenismo y la ética nietzschiana. Por otra parte no deja de ser sistemático que, con la agravación de la crisis

social y económica en Francia, se haya fundado en 1975 el P.A.P. (*Parti de l'Attraction Passionnée*) cuyo programa de acción preconiza "el reemplazo de las masas trabajadoras por masas amorosas...". En realidad, ya en mayo de 1968 se había celebrado en París el primer festival fourierista en cuya ocasión los estudiantes de la facultad de bellas artes habían repuesto sobre su zócalo la estatua del ideólogo de las "series apasionadas". (Por la misma época, en los Estados Unidos el movimiento de los *hippies* se reclamaba inocentemente de la doctrina del profeta del falansterismo).

12

No es de extrañar tampoco que la ideología adamista haya ejercido igualmente una influencia considerable sobre el pensamiento de los teóricos de la social-democracia europea. Un siglo después de Fourier iba a tocarle a Henri de Man la ingloriosa tarea de tratar de introducir en el seno del movimiento obrero la superchería de la armonía societaria mediante su consabida doctrina sobre la "alegría del trabajo" (56), concebida esta como una necesidad instintiva originada en "el carácter moral del vínculo comunitario".

El prestigio social de la clase dominante y las normas éticas que esta clase representa, junto con el instinto de auto-valorización (*Selbstwertungstrieb*) que se manifiesta en la producción y la necesidad de una relación jerárquica en la misma, harían que ninguna ideología anticapitalista fuera capaz de destruir el sentimiento que tienen las masas de la obligatoriedad moral de esta alegría: "...las masas no obedecerían a la orden de trabajar para el Capital si ellas mismas no creyeran en el capitalismo...". Más aún, "la solidaridad humana en general" sería inmune a las crisis de la producción y a las batallas de competencia propias del sistema capitalista puesto que se basa en una "idea moral desinteresada", abstracción hecha del factor económico de la productividad. "Y para decirlo sin rodeos, el problema de la alegría en el trabajo es insoluble si no hacemos pasar la obligación moral de trabajar por el bien común por encima de cualquier otra motivación para el trabajo"[LXIX] (véase *La joie au travail*, Alcan, Paris, 1930, espec. págs. 134-140 y 170-185).

Entre las variantes filosóficas del adamismo social-democrático se destaca la concepción metafísica (en vez de histórica) de la Humanidad propugnada por Jaurès en diversos escritos. De acuerdo a esta concepción, habría algo así como una "preformación cerebral de la humanidad" que determinaría "la conciencia orgánica de la unidad humana" y que explicaría "la solidaridad inmediata y

orgánica" de las existencias individuales: "Ya existe en este cerebro, por el sentido estético, por la simpatía imaginativa y por la necesidad de unidad, fuerzas fundamentales que intervienen en la vida económica"[LXX]. Haciendo abstracción de los factores sociales y económicos que han determinado la división de la sociedad en clases antagónicas, así como el carácter histórico de las formas jurídicas propias de dicha división, Jaurès afirma que la Humanidad tiene una idea preconcebida del derecho y la justicia: "Antes de la experiencia de la historia, antes de la constitución de tal o cual sistema económico, la Humanidad lleva en sí misma una idea preconcebida de la justicia y del derecho, y es este ideal preconcebido que prosigue de forma de civilización en forma superior de civilización"[LXXI]. El problema de las clases se resolvería sin violencia por una necesidad imperativa y congénita de justicia en un mundo arrastrado por el ciclo universal del retorno a lo Uno, retorno que deberá realizarse sin que se rompa "la unidad esencial y orgánica" de la sociedad y en base a "la conciencia de una vasta unidad debida a la ardiente comunicación de las fuerzas y los entusiasmos". Esta unidad que cobrará forma *inter alia* en la Patria como "órgano de la humanidad" proporcionaría al individuo "una alegría fácil, espontánea, profunda, orgánica al ser parte de la humanidad común" así como un sentimiento de que el alma "va más allá del entorno humano, en el inmenso entorno cósmico". (Véase Jaurès, Jean. *Études socialistes*, 1888-1897, II, págs. 7-13-14-15 y 34; *Pour la paix*, I, pág, 298; *L'armée nouvelle*, 1910, pág. 328. También: Robinet, André. *Jaurès et l'unité de l'être,* Seghers, Paris, 1964, obra de la cual se han extraido algunas de las citas) (57). Por medio de este principio −explica−, la naturaleza misma se abre "hasta el abismo" bajo la mirada del espíritu para permitir que se manifieste la divinidad:

> "Debe haber en la conciencia misma un principio de libertad y unión, y ¿cuál puede ser ese principio que une todas las conciencias exaltando a cada una de ellas, sino la conciencia absoluta y divina, que es a la vez libertad infinita y unidad infinita, y que, presente en todas las conciencias particulares, les comunica esta libertad y esta unidad?"[LXXII]

Este principio debería, a su criterio, constituir el punto de partida para la formulación de un "materialismo realizado" gracias al cual la religión aparecería como "la vida misma tomando conciencia en su intimidad de su propio principio" (*La question religieuse et le socialisme*, citado por Claude Tresmontant en "*La religion de Jaurès*", *Esprit*, décembre, 1960, pág. 2038). Tresmontant ha mostrado cómo esta concepción se inscribe en la tradición neoplatónica y

gnóstica relativa al mito de una "caída" del Uno primordial en el universo de la multiplicidad y de un retorno salvífico del individuo al seno de la unidad originaria.

> "La caída", dice Jaurès en el mismo texto, "no es un evento particular en la historia humana o en la historia universal. Todo el Universo es una caída en el sentido de que la unidad de Dios está dispersa en él en innumerables centros de fuerza y conciencia que se combaten y se excluyen mutuamente... El Universo es al mismo tiempo una caída eterna y una recuperación eterna"[LXXIII].

Tresmontant observa también que Jaurès se habría entendido muy bien con Teilhard de Chardin en lo que se refiere a la monadización progresiva del Universo y la integración de las conciencias individuales en una persona cósmica. Cabría agregar que también se habría entendido sin dificultad con Chateaubriand, De Maistre y Lamennais en lo que respecta al fondo teológico de su pensamiento. (58)

Entre las mixtificaciones adamistas contemporáneas cabe mencionar también la doctrina del "unanimismo" de Jules Romains (La v*ie Unanime* y Le v*in blanc de la Villette*, 1908) en virtud de la cual el indviduo se concibe como formando parte integral de una estructura comunitaria regida por fuerzas anónimas y universales que trascienden los intereses y las divisiones de clase. Esta doctrina ha sido el objeto de un severo análisis por parte de un sociólogo soviético en un pasaje que se aplica igualmente a las otras formas de adamismo analizadas en el presente libro:

> "Al sustituir varios tipos de relaciones grupales por relaciones de clase, los unanimistas pudieron tratar a los miembros de grupos casuales de personas como grupos que compartían intereses comunes que *predominaban* sobre los intereses sociales -y de hecho pudieron rechazar la existencia de *diferentes intereses sociales* en cada persona- y equiparar el contenido objetivo de los fines perseguidos por los miembros individuales del grupo con los fines del grupo... El resultado de este enfoque fue enfatizar la naturaleza transitoria de las diferencias de clase y la *permanencia* y *omnipotencia* de aquellos principios *unificadores* espontáneos que operan en la *sociedad* burguesa, y que Romains y sus héroes prefieren, haciendo que el hombre sea un *colaborador* de estas fuerzas, que lo atraen dentro de su órbita. Así, los unanimistas rechazan los factores sociales en

favor del concepto de unanimidad de las voluntades humanas como motivo subyacente del comportamiento humano. Estas voluntades, que envuelven al hombre, están dirigidas hacia la *preservación* de las condiciones sociales existentes y son hostiles a los intereses de clase opuestas a la unanimidad"[LXXIV] (Suchkov, Boris. *History of Realism*, Progress Publisher, Moscow, 1973, pág. 239; traducción del original ruso).

Cabe mencionar también el adamismo cientificista preconizado por Berthelot. Euforizado por el desarrollo tecnológico incipiente de aquel entonces e insensible a los factores de orden socio-económico e institucional que se encuentran a la base de la explotación y la injusticia, el gran químico francés se ilusionaba con la idea de que la ciencia ella sola posee la fuerza moral necesaria para "fundar la dignidad humana" y traer "los tiempos benditos de la igualdad y la fraternidad de todos ante la santa ley del trabajo", transformando con una rapidez creciente "la distribución de la riqueza y la estructura de las sociedades humanas" (Berthelot, Marcelin. *Science et morale*, Introduction. 1897). Gracias a una "química espiritual" basada en "los sentimientos generosos e innatos del corazón humano", así como en la primordialidad natural de la conciencia del bien y el mal, los hombres de ciencia podrían sentar "las bases puramente humanas de la moral y la política del futuro" e imprimir "en todas las conciencias la convicción moral de la solidaridad universal". En lo que a la relación entre los pueblos se refiere, esta solidaridad sería el resultado de la identidad de la ciencia universal y de sus aplicaciones en la industria y la organización social (*Science et philosophie*, 1886; *Science et libre pensée*, 1905; *Science et morale*, *loc. cit.* y *Almanach pour la paix,* préface, 1903).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, gracias a la prédica de Solovyov y sus seguidores, gozó de prestigio en el seno de la sociedad feudalo-teológica rusa una especie *sui generis* de adamismo cuya influencia aún se hace sentir en ciertos círculos intelectuales de la "Emigración" en Francia. Influenciado por el monopsiquismo de Plotino (59) el trascendentalismo de Schelling y la sociolatría de Comte, Solovyov elaboró una variante "sofiológica" de la doctrina del Cuerpo Místico de la Iglesia para postular la existencia de un "organismo panhumano" formado por una relación consubstancial de todos los hombres −trátese de los vivos, los muertos y los aún no nacidos− más allá del tiempo y el espacio. La Humanidad cesaba de ser una realidad histórica sujeta a las leyes de la evolución social y económica para transformarse en un ente metafísico análogo al "Gran Ser"[LXV] de Comte. En un tenor análogo, el

principe S. Trubtezkoi hacía la apología del "socialismo metafísico" cuyo fundamento debía buscarse en el principio de la penetrabilidad de los espíritus en el interior de una "conciencia cósmica" (fantasía que se asemeja un poco a la del "personalismo comunal" de Berdayev), en tanto que el padre Bulgakow se contentaba con una comunión universal de los sujetos y las cosas producidas por el accionar instintivo y oscuro de una "Fuerza Orgánica" cuya inmortalidad estaba intrínsecamente garantizada. Por su tinte un sí es no es "existencialista" cabe mencionar, además, la teoría necrosófica de N. F. Fiodorov cuyo impacto sobre el pensamiento de Solovyov fue considerable. De acuerdo a esta teoría, la característica esencial de la cultura moderna había que buscarla en la insensibilidad ante la "injusticia" de la muerte (!) motivada por una ausencia de comunicación o de parentesco entre los vivos y los muertos. Solo mediante una lucha activa contra dicha insensibilidad se podría evitar al Anticristo, acelerar el advenimiento del "Reino de Dios", organizar la vida cósmica y asegurar la inmortalidad del espíritu "no para sí mismo (egoísmo) ni para el prójimo (altruismo) sino para y con todos los hombres", inclusive los muertos. En una fórmula de corte patrístico, Fyodorov declaraba que "la pobreza del hombre está involucrada en su muerte" y que la primera seguirá existiendo mientras subsista la "inmoralidad" de la segunda. En consecuencia, la "tarea común" debería consistir en realizar un esfuerzo tendiente a superar la injusticia del óbito contribuyendo a una actualización de "la resurrección inmanente de los muertos" por medio de la técnica (!). (Solovyov, Vladimir: *Conferencias*, *La idea de humanidad en Comte*, *Crítica y principios filosóficos*. Fyodorov, N. F.: *La Filosofía de la tarea común* (especialmente el artículo sobre la hermandad). Para la "sofiología" cosmológica en general véase: Zenkovsky, V. V. *A History of Russian Philosophy,* vol. II. Routledge and Kegan Paul, London, 1953, donde se resume aprobativamente la quintaesencia del irracionalismo ruso antes de la revolución. Según parece la sofiología tiene todavía sus adeptos en Francia. Así, en un libro publicado en 1966, A. Fabre-Luce, hace la apología de la "Sociedad Suprema" en la cual los vivos y los muertos se hallan ligados por los vínculos profundos de la intersubjetividad en vez de someterse a "los vínculos groseros y provisorios de la solidaridad política" (*La mort a changé*, Gallimard, Paris, 1966, pág. 313).

13

Puede apreciarse igualmente la función mixtificadora del "adamismo" en la doctrina herderiana de la providencia histórica. Basada en el principio metafísico de una identidad esencial del género humano a través de los siglos y la noción de una equivalencia moral de las diversas sociedades, esta doctrina proclama "la igualdad del mérito y la felicidad" para todas las naciones, noción que Ranke retomará más tarde con su celebrado lema relativo a la inmediatez divina de todas las épocas. De acuerdo a dicho principio, la "Humanidad sin más" es concebida como un ave fénix que resucita periódicamente de sus cenizas a través de los diversos pueblos elegidos que la representan, cada uno en su turno y a su étnica manera. En su abierta oposición a la teoría iluminista francesa, Herder fustiga el concepto de un avance progresivo (*Fortschritt*) de la sociedad para contraponerle la idea vitalista de una aspiración o una urgencia prospectiva (*Fortstreben*) de naturaleza circular y orgánica en virtud de la cual el devenir histórico adopta la forma de un pasaje de una "unilateralidad" (*Einseitigkeit*) nacional o cultural a otra. Bajo el embozo de un pretendido relativismo étnico e histórico, esta doctrina (al igual que la de la "religión de la Humanidad" de Comte) tiende a escamotear las diferencias y los conflictos de clase en cada una de las sociedades en cuestión, así como a desvirtuar la naturaleza polémica de las relaciones existentes entre naciones opresoras y naciones oprimidas, mediante una homologación ético-filosófica de todos los grupos involucrados, concebidos estos como tantas otras encarnaciones de una "Humanidad-Proteo" que "continúa siendo siempre parecida a sí misma bajo sus diversas figuraciones angélicas o diabólicas". Así, en vez de llamar la atención sobre los problemas concretos de la economía y el poder y de poner al descubierto los intereses de casta o de clase que los subyacen, se habla poéticamente de "la flor inmaculada de la Humanidad inmortal" ("*...die Blume der reinen unsterblichen Humanität)* y "del sentimiento primordial de la Humanidad" ("*...das ursprüngliche Gefühl der Humanität")*, a la par que se define subjetivamente la "*Menschlichkeit*" como una empatía del dolor ajeno ("*ein Mitgefühl des Leidens seiner Nebenmenschen"*) y una participación en las precariedades de la naturaleza humana ("*eine Teilnahme an den Unvollkommenheiten ihrer Natur*"), en vez de describirla como un producto socio-histórico del trabajo colectivo y la lucha por el dominio de la naturaleza. (60)

Así también en vez de investigar los factores concretos de orden material que se encuentran en la base de las explotaciones de clase y de las hegemonías étnicas o religiosas, se da rienda suelta a la imaginación mitológica para exaltar

las nociones abstractas de una pretendida identidad universal y permanente del "núcleo del ser" y de la "capacidad de felicidad" del género humano, para transformar la historia en una "epopeya divina" en la cual los milenios, los entornos geográficos y las generaciones contribuyen a formar una caleidoscópica fábula plena de trascendental significado

> "…desde el interior, sin embargo, bajo la idea a menudo cambiada, *el mismo núcleo de ser y felicidad* podría mantenerse, y de acuerdo con todas las expectativas humanas, casi sería… un drama infinito de escenas! ¡Epopeyas de Dios a través de todos los milenios, partes del mundo y razas humanas, fábula en mil formas llena de gran significado!"[LXXVI] (Véase: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* 1774, así como la introducción al primer esbozo de este libro que no figura en la edición de 1774; también *Briefe zur Beförderung der Humanität, Humanitätsbriefe e Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784-91, espec. libros 5 y 9).

Como ya se ha indicado, el principio herderiano de una equivalencia histórica de las generaciones fue reactualizado por Ranke para quien "cada época es inmediata a Dios y su valor no se basa en lo que emerge de ella, sino en su misma existencia, en su mismo ser" (*Über die Epochen der neueren Geschichte*). Ya se sabe la influencia que este providencialismo tuvo sobre la elaboración geopolítica que del mismo hiciera Spengler en su libro sobre el ocaso del Occidente y su justificación ideológica del imperialismo. Lo que aún no se ha explicitado bastante es la filiación teológica existente entre todas estas formas del "adamismo" y la concepción luterana de la historia como una "mascarada de Dios", en la cual un Adán sempiterno oculta bajo toda clase de disfraces históricos su universal e inalterable naturaleza. (61)

Conviene señalar por otra parte que el eleatismo social que anima la visión adamista de la historia tanto en la teoría del "mérito igual" de Herder como en la doctrina del "derecho igual" de Ranke, halla un antecedente filosófico de talla en la concepción metapolítica del alma de Spinoza, según la cual las diferencias de las diversas agrupaciones humanas quedarían sumergidas en una mente-cuerpo única por encima del tiempo y el espacio.

La filiación ideológica entre el esencialismo historicista de Herder y Ranke y el esencialismo panteísta de Spinoza hácese patente sobre todo en la cuarta parte de la *Ética* donde el filósofo amsterdamino concibe la existencia humana como un valor propensivo en sí (la analogía conceptual entre el *conatus* espinosiano y

el *Fortstreben* herderiano es obvia) abstracción hecha de la experiencia colectiva en un universo en que todas las cosas singulares se equivalen independientemente de su "duración" (léase la historia) y en el que el amor intelectual de Dios se confunde con una antropolatría de corte netamente adamista:

> "*...ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem unumque Corpus componant ... omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant" (loc. cit.* prop. XVIII, escolia*). "Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quaetenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; ...ita ut omnes hac in re quales sint"* (*loc. cit.,* prefacio); ...*"hominem domini Deum esse" (loc. cit.,* prop. XXXV, escolia*).*

En el plano filosófico puede hallarse otro ejemplo de dicha impostura en la apología que Schopenhauer hace de la poesía como medio para alcanzar "la esencia de la humanidad", fuera de toda relación y tiempo: "la humanidad en su esencia, en su Idea, siempre idéntica bajo sus manifestaciones y desarrollos…" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro III, párrafo 51). En otra parte de la misma obra, Schopenhauer habla consecuentemente del "hombre en general", concebido como "especie" o "carácter inteligible", en contraste con el carácter empírico (e ilusorio) del individuo (libro IV, párrafo 55). Para dicho hombre "la libertad reside en el *esse*, no en el *operari*" (supl. del libro II, cap. 41). (62)

Fuertemente influenciado por el esencialismo metafísico de Schopenhauer así como por el fraternalismo cósmico de San Francisco de Asís, Scheler se ha elevado contra la concepción naturalista judeo romana (?) y protestante (?) según la cual el universo se hallaría sujeto al señorío jerárquico del hombre, para hacer un panegírico incoherente y oscurantista de la "intersubjetividad trascendental", el "*ordo amoris*", la "fusión cosmovital" y el "amor general de la humanidad", basado este último en una pretendida simpatía universal de todos los seres y las cosas. Indiferente a todos los valores, el amor básico de la humanidad "como tal" sería una forma espontánea del sentimiento agápico "inherente en la naturaleza humana" merced al cual se establecería una "igualdad vital" entre los individuos por encima de toda consideración social o de clase.

El "amor acósmico de la persona espiritual" y la idea de solidaridad asociada al mismo estarían condicionados por el "amor espontáneo de la humanidad"

(Scheler, Max. *Nature et formes de la sympathie*. Payot, 2da. ed. aumentada, Paris, 1928, págs. 154-161; la primera edición alemana data de 1914). (63)

La influencia del agapismo scheleriano se hace presente en la doctrina psicoanalítica de Alfred Adler en la cual se puede rastrear también el impacto de la filosofía "holista" de Smuts.

De acuerdo a esa doctrina, el "interés social" representaría una experiencia de comunión íntima de humanidad a través del tiempo y el espacio, así como una capacidad de "entrar en armonía con los hechos cósmicos". La evolución de la especie y la sociedad debería concebirse como un proceso de totalización gracias al cual "el sentimiento social" inherente en todos los organismos ejerce su función de factor cósmico unitivo. Para facilitar este proceso se impone una reeducación de la psique europea mediante una terapéutica (?) tendiente a contrarrestar los efectos nocivos del egocentrismo neurótico del poder en la cultura occidental. (*Social Interest. A Challenge to Mankind*, Faber and Faber, London, 1938; resumido por Progoff, Ira en *The Death and Rebirth of Psychology*. Mc. Graw Hill, New York, 2a ed., 1969).

Hasta cierto punto la teoría scheleriana de la simpatía halla un antecedente poético-filosófico en el himno a la alegría de Schiller cuya celebridad se debe principalmente a la utilización coral que del mismo hiciera Beethoven en su *Novena sinfonía*. Este himno representa, en efecto, un himno cuasi-teológico en homenaje a un pretendido júbilo cósmico que fundiría a todo el género humano en "un solo alma" por encima de las diferencias impuestas por la costumbre, como también una admonición para que, olvidando la pena y la venganza, los desgraciados y miserables participen de la dicha de los "contentos" a fin de que el universo entero pueda reconciliarse:

"Tu hechizo vuelve a unir

lo que el mundo había separado.

Todos los hombres se vuelven hermanos,

allí donde tu suave ala se posa.

¡Si, quien pueda llamar suya aunque

solo sea a un alma sobre la faz de la tierra!

Los pesares y la pobreza deben anunciarse,

y alegrarse con los alegres.

Que el rencor y la venganza sean olvidados,

que nuestro enemigo mortal sea perdonado.

Reconciliado el mundo entero"[LXXVII].

(Schiller, Friedrich. *An die Freude*, estrofas 1-2-6).

Cabe señalar asimismo que tanto la concepción schopenhaueriana del hombre genérico como la noción scheleriana de la humanidad como tal se hallan ideológicamente emparentadas con la doctrina del imperativo categórico en virtud de la cual Kant atribuye una dignidad noumenal al sujeto como fin en sí, abstracción hecha del contexto socio-histórico en que se inscribe su comportamiento moral.

En un comentario alusivo, Hermann Cohen ha podido llevar esta mixtificación adamista hasta un extremo caricaturesco afirmando que "la idea de la prerrogativa finalista de la Humanidad tornóse en la idea del socialismo en cuanto que cada hombre es definido como un fin último, como un fin en sí mismo" (*Ética de la Voluntad*, 1905). Por una vez Kautzky –quien en otras oportunidades se dejó seducir precisamente por este tipo de adamismo "socialista"– da en el blanco al observar que "la economía burguesa se ha refugiado en los brazos de la ley moral kantiana la cual, estando fuera del espacio y el tiempo, debe conciliar los antagonismos de clase e impedir las revoluciones, que acaecen en el tiempo y el espacio" (*Ethik und materialistische Geschichtsauffassung,* 1906, cap. 3).

14

El adamismo metafísico de Schopenhauer halla su máxima expresión en un pasaje donde define la filosofía de la historia como una intuición de la Humanidad idéntica y eterna por encima de la circunstancia y la costumbre:

> "La verdadera filosofía de la historia consiste en la comprensión de que en todos estos cambios interminables y en su confusión siempre tenemos ante nosotros la misma naturaleza uniforme, invariable, que hoy actúa de la misma manera que ayer y siempre,

por lo que debería reconocerse lo idéntico en todos los eventos, tanto de los tiempos antiguos como de los modernos, del este como del oeste, y a pesar de todas las diferencias de las circunstancias especiales, de la vestimenta y las costumbres, ver en todas partes la misma humanidad"[LXXVIII] (Schopenhauer*, The World as Will and Idea*, vol. III, 7th edition, London, pág. 227).

Hume fue uno de los primeros en señalar la vacuidad del concepto de un amor abstracto por la humanidad, independientemente de las condiciones psicológicas y sociales específicas en que el sentimiento filantrópico se manifiesta."En general" dice en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (parte 2, sección 2), "se puede afirmar que no existe una pasión en las mentes humanas que consista en el amor por la humanidad simplemente como tal, independientemente de las cualidades personales, o los servicios, o de la relación con nosotros mismos"[LXXIX]. En rigor, el pensamiento de Hume con respecto a esta cuestión es contradictorio puesto que en su *Enquiry Concerning Human Understanding* habla de "los principios constantes y universales de la naturaleza humana", abstracción hecha de los factores históricos de la situación y la circunstancia:

"La Humanidad es tan parecida, en todos los tiempos y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a su respecto. Su principal condición es descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana al mostrar a los hombres en todas las variedades de circunstancias y situaciones..."[LXXX] (Citado por Sidney Pollard, en *The Idea of Progress*, Penguin Books, 1971, pág. 60).

No es de extrañar, que su afirmación haya merecido la censura de un platonista como Whitehead quien, como es notorio, era un partidario entusiasta del humanitarismo esencialista involucrado en lo que describe como "las últimas intuiciones morales" de Bentham y Comte sobre "la mayor felicidad del mayor número" y la religión del "Gran Ser", respectivamente (véase *Adventures of Ideas*, Mentor Books, ed. de 1959, parte I, sección 3: "*The Humanitarian Ideal*").

Por extraño que parezca, el propio Nietzsche sucumbió a una especie de adamismo "dionisíaco" en el que puede rastrearse la combinada influencia de la doctrina paulina del Cuerpo Místico de la humanidad, las filosofías fraternalistas del derecho y la dignidad natural y la teoría cristo-budista de Schopenhauer sobre el carácter ilusorio del mundo material. Así, en un pasaje

de su *Geburt der Tragödie* habla del "evangelio de la armonía universal" gracias al cual todos los seres humanos se sienten identificados no solamente entre sí sino con la naturaleza del misterioso "Uno-primordial":

> "No es solamente la alianza del hombre con el hombre que es sellada de nuevo bajo el encanto del embrujo dionisíaco: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra ella también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre... Ahora, por el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente, con su prójimo, no solamente reunido, reconciliado, fundido, pero también idéntico en sí... frente al misterioso *Uno-primordial*… Cantando y danzando, el hombre se manifiesta como miembro de una comunidad superior: ...El hombre no es más artista sino que se ha tornado una obra de arte: la potencia estética de la naturaleza entera, para la más elevada beatitud y la más noble satisfacción del Uno-primordial, se revela aquí bajo el estremecimiento de la ebriedad... al grito de alegría metafísica de Dyonisos, se rompe el yugo de la individuación y se abren las rutas hacia las causas generadoras del Ser". (De la traducción francesa *L'órigine de la tragédie*, Mercure de France, Paris, 1947, págs. 31-32 y 43).

Abstracción hecha de su aspecto dionisíaco, la mixtificación ideológica involucrada en esta loa a la unidad cósmica se asemeja a la que se encuentra a la base de la doctrina de Vivekananda sobre la unidad esencial de la vida en todas sus manifestaciones aparenciales y la identidad primordial de las razas, las clases, los hombres y los animales. (64)

Con referencia *inter-alia* a un verso en el que Whitman se dice embargado de un amor ardoroso por el universo ("Yo soy aquel a quien atormenta el amoroso anhelo"[LXXXI]), D. H. Lawrence ha escrito una página burlona cuyo sentido realista y concreto contrasta con el de la filosofía vitalista que dicho autor expone en su *Fantasy of the Unconscious.*

> "Walter, ¡Basta! Tú no eres aquel. Eres solo un Walter limitado. Y tu dolor no incluye todo el Amor Amoroso, de ninguna manera... Toda esa falsa exuberancia. Todas esas listas de cosas cocidas en un solo budín. ¡No, no!... Lo abrazo TODO. ¿De veras? No puede quedar mucho de ti cuando hayas terminado. Cuando hayas cocinado el horrible budín de tu Identidad Única... ¿Entonces qué quedará? Una totalidad vacía. Un huevo podrido"[LXXXII] (Lawrence,

D. H. *Selected Essays*, "*Whitman*". Penguin Books, 1950, págs. 260-75).

En otro ensayo, Lawrence manifiesta su repugnancia por el humanismo espiritualista que proclama la unidad del género humano pero que tolera al mismo tiempo la miseria de la sociedad industrialista que en contraste con Thomas Hardy, Whitman se empeñó en excluir de su visión del mundo.

> "¿Por el bien de la humanidad? ¡Tonterías! Las palabras mismas, *humano, humanidad, humanismo* dan asco. Por el bien de la humanidad como tal, no levantaría el dedo meñique, y mucho menos escribiría una historia. Por el bien del espíritu ¡Tampoco! ... Y en el dulce humo de la industria me importa un pepino quién ama a quién, ni qué bebés están naciendo. La visión de todo eso en masa fue un poco demasiado para mi espíritu humano, me deshumanizó. Aquí me he quedado sin un ápice de simpatía humana. Contemplar la Unidad Humana fue demasiado para mi estómago humano, así que la vomité... Lo que se ve mirando hacia abajo desde la unidad espiritual de la cima del Pisga es una miseria desesperanzada de industrialismo, el gran cementerio de las esperanzas humanas"[LXXXIII] (*Selected Essays*, "*Climbing Down Pisgah*". Penguin Books, 1950. págs. 49-54).

Por la misma época, el poeta británico Dixon publicaba su oda a la Humanidad en la que el tema del "Hombre Universal" viene acompañado de una exaltación tanatosófica de la comunidad de todas las lenguas y canciones del mundo:

"Hay un alma por encima del alma de cada uno,

Un alma más poderosa, que sin embargo pertenece a cada uno:

Hay un sonido hecho de todo el habla humana,

Abundante como la confluencia de todas las canciones;

Y así formando un arco cada vez más amplio

La humanidad trasciende el tiempo y la muerte;

El hombre puede elegir al hombre universal,

Y vivir una vida que no termina con su aliento,

Y recoger la gloria que sigue creciendo

Hasta que el tiempo llene su copa con el último

polvo de la Muerte".[LXXXIV]

(Dixon, R. W. *Historical Odes*, "*Humanity*". Smith Elder, 1864).

15

En el transcurso del último medio siglo la ideología adamista ha producido considerables estragos en el campo de la psicología académica gracias a la popularización de la doctrina de los arquetipos de Jung y sus seguidores. Esta doctrina se presta idealmente para rehuir el examen de las determinaciones sociales y económicas de la conducta y el estudio de los problemas de la explotación de clase y la opresión étnica mediante una exaltación mitológica de "ciertas características fundamentales, generales e impersonales de la humanidad" que constituirían un sistema psíquico colectivo e inconsciente "que es idéntico en todos los individuos".

Más allá del intelecto, existiría un tipo de ideación imagínica y simbólica primordial "más viejo que el hombre histórico... eternamente vivo, sobreviviendo a todas las generaciones". Este inconciente colectivo constituiría una herencia ancestral que regiría el comportamiento social de la especie y hasta podría hacerse extensiva al reino animal puesto que los arquetipos serían simplemente las formas que adoptan los instintos en las diversas etapas de la evolución cultural. "De una forma u otra, somos parte de una sola psique que abarca todo, un solo 'gran hombre', el *Homo Maximus*, para citar a Swedenborg"[LXXXV] y el individuo solamente puede "vivir una plena vida" poniéndose en armonía con y revirtiendo los motivos mitológicos y las imágenes primordiales que conforman la estofa de este hombre eterno y universal. (Véase, *inter-alia Civilisation in Transition, Collected Works of Carl G. Jung*, Princeton University Press, vol. X, págs. 148-96, traducción inglesa de "*Das Seelenproblem des modernen Menschen*", publicado en *Europaische Revue*, Berlin, IV, 1928; Jung, Carl, G. *Seelenprobleme der Gegenwart,* Zurich, 1931, págs. 401-35; también *The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works of Carl G. Jung, op. cit*, vol IX, pags 87-110 y Jung, Carl G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 2a. ed., Rascher Vg., Zurich, 1928).

No es de extrañar que la impostura adamista haya buscado de preferencia un apoyo filosófico en la mitología de los arquetipos colectivos, así como en las doctrinas del cosmovitalismo, el panpsiquismo, el trascendentalismo y la

fenomenología de la inter-subjetividad. Tampoco es extraño que se haya nutrido de la doctrina soteriológica del cuerpo místico o de la identidad metafísica de todas las criaturas vivientes. Conviene recordar, por otra parte, que el antropologismo abstracto y contemplativo de Feuerbach ha ejercido, a su vez, una notable influencia en el desarrollo de dos formas *sui generis* de adamismo , a saber, el solidarismo populista y el seudo-universalismo socio-democrático, cuyos efectos nocivos, tanto en el plano social como en el político, aún no han sido suficientemente analizados.

De especial interés es una re-elaboración neognóstica del concepto de "Hombre Cósmico" (llamado también "Anthropos" o "Eros inter-humano") que una de las próximas colaboradoras de Jung ha hecho en base a la teoría arquetípica de su maestro. La actividad de esta mítica entidad hallaría su raíz en la experiencia del Inconciente Colectivo y serviría de fuente tanto del sentimiento de unidad esencial que existiría entre el individuo y su entorno como de las formas de inter-comunicación existentes entre los miembros del género humano. "El Anthropos, visto como el 'alma grupal' de la humanidad, es concretamente una imagen del lazo que une a todos los hombres, o de un Eros interhumano, el terreno preconsciente de toda comunicación y comunidad entre los hombres..."[LXXXVI]. Armada de este criterio filadélfico, la autora puede escamotear cómodamente la situación concreta del hombre histórico de nuestros días, con su psique *conciente* (individual o colectiva) y sus problemas dramáticos de producción, desempleo, guerra, etc., para tratar de desviar la atención pública de los mismos con la consabida promesa fraternalista de una comunidad "colectivamente humana y supranacional" que pondría coto al peligro de "una fragmentación universal de la sociedad en una multiplicidad de grupos de interés particulares" (léase naciones, etnias y clases) (von Franz, Marie-Louise. *Evolution*, "*Der kosmische Mensch als Zielbild des Individuationsprozesses*". Ed. by Wilhelm Bitter, Stuttgart, 1970; Jung, Carl, G.: *Sein Mythos in unserer Zeit*. Vg. Huber und Co., 1972, cap. IV: "*Der Anthropos*". También su libro *Der Kosmische Mensch,* pág. 112). Otro poco y se terminará por considerar los conceptos de división de casta y de clase, de guerra, de monopolios transnacionales, etc. como tantos otros arquetipos del Inconciente Colectivo y, por ende, universales y eternos...

En relación con la noción del *Unus Mundus*, Jung llega hasta el extremo de postular la existencia de un "conocimiento absoluto" o un significado *a priori* en la naturaleza misma, anterior e independiente de la conciencia humana. El comportamiento "inteligente" de los organismos inferiores sin cerebro,

formaría parte de este conocimiento absoluto, que se caracterizaría por una percepción imagínica de la realidad en ignorancia del sujeto (resumido por von Franz, *op. cit.*, pág. 240, con referencia a la doctrina jungiana de la "sincronicidad").

El adamismo de Jung adopta un aspecto demoníaco en su teoría de la "Sombra", un arquetipo inconciente común a todo el género humano que explicaría todos los horrores de la sociedad a través de la historia. "Nadie está fuera de la sombra negra y colectiva de la Humanidad" (T*he Undiscovered Self* en *Complete Works*, X, págs. 488-588. Citado por von Franz, *op. cit.* pág. 171). No se requiere mucha imaginación para decir que esta teoría no es otra cosa que una variante psiquiátrica del viejo mito adamista del pecado original.

Paralelamente al intento de darle un fundamento biológico a la doctrina de los arquetipos, se observa en los Estados Unidos una tentativa de apuntalar dicha doctrina mediante un replanteo socio-psicológico de la vieja teoría naturalista del derecho. Esta vez ya no se trata de una "estructura profunda" de tipo ético que se reflejaría fenoménicamente en los diversos códigos morales, sino de una "ley natural" basada en la "unidad psíquica de la Humanidad", unidad que trascendería el tiempo y el espacio y que se traduciría, entre otras cosas, en un reconocimiento de las "permanentes verdades" relativas a "la distribución y el uso del poder social" y de los requerimientos del orden legal (Philip Selznick, "*The Law of Nature and the Nature of Law*", en *The Center Magazine*, Sta. Bárbara, Cal., Enero-Febrero, 1977).

Sin el menor reparo se confiere un carácter vital a "la necesidad (moral) del auto-respeto" comparándola con las urgencias básicas del hambre y el sexo por un lado, y con las potencialidades lingüísticas y estéticas del hombre, por otro. Al mismo tiempo se condena todo relativismo ético o cultural en nombre de "lo que hay de universal en la organización social y de interpenetrante (*pervasive*) en los valores humanos" (*loc. cit.*). Todo esto para hacer otra vez una apología ontológica de la "dignidad humana" (pág. 39), abstracción hecha de las determinaciones materiales de este sentimiento, así como de las indignidades socio-económicas y políticas con que su ejercicio por parte de los grupos dominantes ha venido acompañada en diversos períodos de la historia (piénsese, por ejemplo, en la "*dignitas*" como propiedad distintiva de la nobleza romana).

Sin subestimar la valiosa contribución que tanto *The Américan Humanist Association* como *The American Ethical Union* han hecho a la lucha contra la

nueva ofensiva "creacionista" en los Estados Unidos, así como a la denuncia de otras formas de oscurantismo en dicho país, fuerza es reconocer que la insistencia con la cual estas dos organizaciones plantean los problemas básicos de la sociedad contemporánea desde un punto de vista "bioético", a la par que ponen la dignidad humana por encima de las relaciones de poder que la condicionan, muestran que los artículos que acaban de mencionarse revelan la existencia de una poderosa corriente adamista en dicho país.

La ideología adamista se encuentra también a la base de los programas de la *British Association* y *The International Humanist and Ethical Union*, fundada esta última en Amsterdam en 1952 bajo la presidencia de Julian Huxley. Ambos se inspiran en la doctrina del "humanismo evolucionista" del mencionado escritor y ponen el acento en el principio de la "dignidad del hombre" como fundamento ético de la sociedad. Cabe señalar que el credo de la primera de estas asociaciones contiene un elemento anti-trascendentalista positivo al declarar que la vida puede ser digna de ser vivida sin necesidad de que sea eterna.

El fundamento ideológico de esta corriente se halla explicitado en un párrafo clave del segundo Manifiesto Humanista publicado en 1973 en el órgano de la primera de estas instituciones donde se invoca los intereses supremos de "la Humanidad en su conjunto" por encima de "las diferencias ideológicas destructivas" tanto del socialismo como del capitalismo y más allá de "las estrechas lealtades de clase, partido, etc":

> "Instamos a que se reconozca la humanidad común de todas las personas... Deben superarse las diferencias ideológicas destructivas entre el comunismo, el capitalismo, el socialismo, el conservadurismo, el liberalismo y el radicalismo... En la coyuntura actual de la historia, el compromiso con toda la humanidad es el mayor compromiso del cual somos capaces; trasciende las estrechas lealtades de la iglesia, el estado, el partido, la clase o la raza para avanzar hacia una visión más amplia de la potencialidad humana"[LXXXVII] (Véase "*Humanist Manifesto*" en *The Humanist*, sept.-oct., 1973). (65)

En el mismo documento se condena todo aquello que deshumaniza a la personalidad, se exalta *in abstracto* "la calidad de vida" y se subraya la necesidad de "humanizar las relaciones personales" con el objeto *inter alia* de garantizarle al individuo el "derecho de morir con dignidad". (66)

Análogo al manifiesto humanista en sus implicancias adamistas, es un modelo "Humano-Ecológico" propuesto por un escritor norteamericano para resolver la crisis de la llamada civilización occidental. Este modelo se basa en la tesis de que las nuevas fronteras de la sociedad post-industrial son de naturaleza "personal y humana" y no de orden técnico-económico (como lo pretende la escuela futorológica de Kahn, Bell, *et al.*) y que el objetivo fundamental de esta sociedad debería ser el desarrollo de la gente (*people)* en vez de las "cosas". Impondríanse, en consecuencia, una serie de cambios de dirección en la economía y la política, tales como una transición del crecimiento económico al crecimiento humano (?), un pasaje de la centralización a la descentralización del poder y una independencia creciente de las tecnologías poluentes y derrochadoras en beneficio de una explotación de los recursos disponibles y de las necesidades de la gente. En el campo de las relaciones internacionales este modelo se traduciría en una "auto-descolonización" (*sic*) por parte de las grandes corporaciones industriales y comerciales, la cual se inspiraría humanísticamente en el principio de que es menester que las entidades responsables de la dependencia económica de los países infradesarrollados ayuden fraternalmente a estos últimos a eliminar dicha dependencia... (James Robertson, *The Sane Alternative*, London, 1978). Véase también el articulo bajo el mismo título en el órgano del ECOSOC *Development Forum*, United Nations, Geneva, July 1978, donde, a la vez que describe su modelo "humanista-ecológico" Robertson se eleva contra el elitismo tecnocrático de modelo futurológico de Kahn).

Huelga decir que el adamismo ecológico no es un producto exclusivamente norteamericano sino que tiene también sus generosos representantes en otros países industriales. Así en Francia el prof. Philippe Saint-Marc, profesor del *Institut des Hautes Études Politiques,* ha fustigado tanto el liberalismo como el colectivismo mediante el trillado argumento de que ambos tienden a divinizar las cosas y a "cosificar" (la expresión, se recordará es de Marx) a los hombres, proponiendo en su lugar un "humanismo espiritualista" basado en la "creencia en la Humanidad".

La falta de espiritualidad de nuestro mundo se traduciría en una quíntuple carencia, a saber: desequilibrio entre el derecho y el deber, entre el egoísmo y el amor, la rentabilidad y la poesía, la tecnicidad y la responsabilidad y la masculinidad y la feminidad. Para superar este múltiple desequilibrio habría que desarrollar las formas dulces de la energía, la medicina dulce, la agricultura dulce, el tráfico dulce, etc., así como exaltar "las pequeñas comunidades llenas

de vida", socializar la naturaleza, recuperar los valores "humanos" mediante un "renacimiento rural" y acordar el poder de "Tercer Estado asociativo"[LXXXVIII], exonerándole de impuestos y aumentando las "*microcommandes*". (Véase la entrevista "*Pour un nouvel humanisme*" en el hebdomadario helvético *Construire*, mars 14, 1979, pág. 14. Véase también Saint-Marc, Philippe. *Socialisation de la nature*, 1971, y *Progrès ou déclin de l'Homme?* (Stock, 1978).

Faltaba todavía que el adamismo se pusiera a la hora de la electrónica, lo que se produjo naturalmente en el país de la "unidad", la "terapia de grupo", el "Yo estoy bien, tú estás bien" y el "créase o no". En efecto, entre el 7 y el 14 de abril de 1979 se celebró en los Estados Unidos bajo los auspicios de la *Humanity Foundation* un "*World Symposium on Humanity*" concebido como una "teleconferencia histórica" tendiente a conectar "interactivamente" por vía satélite a las ciudades de Los Ángeles, Toronto y Londres y de demostrar "qué maravilloso y emocionante es estar en nuestro mundo en este momento de la historia, en este lugar del universo" (al decir de uno de los coordinadores del simposio). Entre el centenar de "invitados estrella" en ese ágape intercontinental figuraban celebridades tales como R. D. Laing, Carl Rogers, Aurelio Peccei, Herman Kahn y Ralph Nader. En un artículo satírico sobre el mismo se nos informa que cuando los miembros del secretariado de la *Humanity Foundation* se encuentran de viaje llevan consigo "terminales de computadora con capacidad de impresión que conectan en cabinas telefónicas para poder enviarse mensajes impresos". En un prospecto alusivo se explica que este sistema es utilizado a guisa de "confesional" y que proporciona a sus usuarios un sentimiento de "camaradería electrónica" (67) (véase Sanford, David. "*Snake Oil*", en *Harper's*, New York, June 1979).

16

Una variante de adamismo estructuralista se halla representada por la escuela de la sedicente "antropología económica" según la cual el análisis de la situación socioeconómica, política, cultural y psicológica de ciertos países "heterogéneos" (tales como los de Italia, Grecia, Turquía, Irlanda y América Latina) debería hacerse en base a "un enfoque global susceptible de mantener bajo control una serie de variables históricas" sin atribuir al factor clase la función motora del proceso. Así, inspirándose en los conceptos de "fenómeno social total" (Mauss, Gurvitch), "complejo estructurante" (Althusser) y "configuración dinámica" (Lasswell), un antropólogo italiano ha sostenido

recientemente que lo que se acostumbra a llamar etnocéntricamente la conducta económica, solo es un aspecto particular de un determinado modo de producción en el cual la racionalidad económica prima sobre la racionalidad social (?).

En países que sufren del "dualismo estructural" (vale decir, donde coexisten las formas arcaico-feudales con las formas industriales modernas de la economía) el "nuevo fetiche de la clase" debería reemplazarse por el criterio de "la interdependencia de las diversas formas de la sociabilidad", habida cuenta del hecho de que en situaciones análogas en el pasado "las transformaciones en los modos de producción se debieron sobre todo a las consecuencias de las luchas de los pueblos, es decir, de diferentes grupos étnicos, mucho más que a los conflictos entre las estructuras internas de clase"[LXXXIX] (68). Esto explicaría la lógica del "compromiso histórico" que tiende a obtener una "homogeneización" de la sociedad italiana mediante una integración pacífica de lo arcaico y lo nuevo, en vez de viabilizar una confrontación de los intereses heterogéneos de los diversos grupos que componen la población nacional. Extrapolando a los países arriba mencionados la doctrina de la preeminencia del imperativo de la unidad nacional –tal como se aplica válidamente en los países que aún no han conquistado su soberanía económica– este antropo-economista llega hasta el irrisorio extremo de afirmar que tanto el fascismo italiano y el terrorismo político que reina actualmente en su país no pueden interpretarse mediante "la fórmula simplista" según la cual el motor de la historia ha sido siempre "la lucha de las clases subalternas" contra las "clases dominantes". Más aún, con una candidez ideológica que raya en el desparpajo el mismo autor no vacila en decir que en la propia sociedad capitalista democrática una vasta cuota del poder se halla controlada por una estructura económica internacional que tiene poco que ver con el factor clase y cuya capacidad proviene de "su naturaleza organizativa e institucional especifica" (Tullio-Altan, Carlo. *Modi di produzione e lotta di classe in Italia*. Mondadori, Milano, 1979, espec. págs. 15, 17, 26, 31 y 33).

La ideología esencialista que se encuentra a la base de la doctrina del imperativo categórico reaparece en la actualidad en los Estados Unidos bajo una vestidura genética en la teoría estructuralista de la ética. Así, Gunther S. Stent, profesor de biología molecular en la Universidad de California, discierne en el comportamiento moral del hombre una "estructura profunda" que poseería un carácter universal análogo al de la estructura semántica postulada por Chomsky en su teoría sobre la gramática generativa. De acuerdo a esta

concepción, "todos los sistemas morales existentes comparten ciertas características fundamentales, de las cuales la noción de valor moral es una de las más básicas, porque todas están enraizadas en la misma profunda estructura ética universal"[XC]. Esta estructura consistiría en un código moral abstracto, innato, inconciente y verbalmente inexpresable. Los juicios morales se formarían gracias a un proceso "que involucra operaciones transformacionales en una profunda estructura mental subconsciente", pero, pese a su naturaleza subjetiva, reflejarían "una estructura profunda ética innata, a priori, universal que comparten todos los humanos". En cambio los diversos códigos morales "concretos" serían otras tantas superestructuras conscientes producidas gracias a un doble proceso, el uno de naturaleza ético-social, el otro de carácter ontogenético personal (?). El niño sería capaz de asimilar las reglas éticas incorporadas en estos códigos merced a una posesión congénita (*sic*) de la "esencia abstracta" de la moralidad y una comprensión intuitiva de los conceptos de valor (véase su ensayo "*The Poverty of Scientism and the Promise of Structural Ethics*", en *Report*, Institute of Society, Dec. 1976).

No resulta difícil desentrañar la función ideológica mixtificadora de esta extrapolación biológica de la doctrina kantiana del imperativo categórico. Trátase en el fondo de ocultar los factores económicos y sociales que han determinado la formación y el desarrollo de diversos sistemas morales –desde la tribu primitiva hasta el advenimiento de las sociedades industriales (capitalista y socialista)– postulando algo así como un universo de las esencias o paradigmas ético-genéticos del cual dichos sistemas serían meros reflejos o apariencias; en suma, una variante orgánica de la teoría platónica de las "Ideas" que permite retomar bajo otra forma el viejo mito adamista en virtud del cual las diferencias y los conflictos sociales y étnicos se sacrifican en aras de los intereses sagrados de una Humanidad (con mayúscula) en el seno de la cual las castas, las clases y las etnias se hallan fraternalmente "homogeneizadas", si se tolera esta licencia semántica.

El verdadero significado de la "humilde verdad" de Maritain queda revelado cuando, por conducto de otro "humanista" cristiano contemporáneo, descubrimos que la respuesta al enigma de la desigualdad social solo puede hallarse en la fusión de todos los seres (humanos o no) en la vida divina donde tanto la propiedad como la pobreza son de naturaleza participativa.

> "Solo en la unidad de todos los seres en el tiempo y en la eternidad se puede encontrar una respuesta humanamente posible al enigma de la desigualdad... Existe una unidad máxima de todos los seres,

> arraigados en la vida divina de la que provienen y a la que van. Todos los seres, tanto humanos como no humanos, participan en ella. Y, por lo tanto, todos participan el uno en el otro. Nosotros participamos en el tener del otro y participamos en el no tener del otro... El hecho de que otros no tienen cambia en todo momento el carácter de mi tener: socava su seguridad, me lleva más allá de mí mismo, para comprender, para dar, para compartir y para ayudar... El enigma de la desigualdad no puede resolverse en el nivel de nuestra separación el uno del otro. Está eternamente resuelto en la participación divina en todos nosotros y en todos los seres"[XCI] (Tillich, Paul. *The Eternal Now*, "*The Riddle of Inequality*", 1958).

Mediante un juego de palabras que raya en la beatería, Eric Fromm expresa un punto de vista análogo al exaltar el amor fraternal como fundamento de la "solidaridad humana" por encima de todo exclusivismo (léase de toda división o conflicto de clase) y como instrumento de "expiación" unificadora.

> "El tipo más fundamental de amor, que subyace a todo tipo de amor, es el *amor fraternal*... El amor fraternal es amor por todos los seres humanos; se caracteriza por su falta de exclusividad... En el amor fraternal se experimenta la unión con todos los hombres, la solidaridad humana, la unión humana. El amor fraternal se basa en la experiencia de que todos somos uno... (en) la identidad del núcleo humano común a todos los hombres"[XCII] (T*he Art of Loving*, Bantam Books, 1956, pág. 39).

En *The Fear of Freedom*, Fromm afirma que "el amor por una persona implica el amor por el hombre como tal".

Todas estas variantes del agapismo contemporáneo han hallado su "Punto Omega" en la doctrina "evolucionista" de Teilhard de Chardin con sus nociones abstrusas de un Cristo "noosférico" donde convergen triunfalmente la Humanidad y el Universo y de una "pan-comunión" de todas las almas en un "amor co-extensivo y co-orgánico" y en "un solo enroscamiento psicogénico" gracias al cual "el corazón universalizado del Cristo coincide con un corazón de Materia 'amorizada'" (de dos fragmentos inéditos citados por Claude Cuénot en *Teilhard de Chardin*, ed. Du Seuil, 1962, págs. 61 y 66).

(Abstracción hecha de su aspecto cristogénico, esta concepción tiene un antecedente filosófico-religioso en la visión hegeliana de "una pura región de la

fe" en la cual todos los elementos muertos de la realidad externa, todos los dioses individualizados y todos los atributos de la sustancia aparecen reunidos en un solo panteón de la Humanidad –el templo del espíritu conciente de sí mismo como tal:

> "En esta región del espíritu fluyen las aguas del olvido de las que Psique bebe y en las que ahoga todas sus penas; y las oscuridades de esta vida se suavizan en una imagen de sueño transfigurándose en un mero escenario para los esplendores de la eternidad" (Hegel, Friedrich. *Filosofía del espíritu*).

Una variante laica del humanismo noosférico de Teilhard se halla representada por el "humanismo evolucionista" o "psicometabólico" de Julian Huxley. El común denominador ideológico de estas dos formas de adamismo contemporáneo es la indiferencia que sus respectivos propugnadores muestran por las determinaciones económico-sociales del proceso histórico así como por el papel desempeñado por la división y la lucha de clases en la formación de los diversos sistemas éticos y jurídicos en el curso de la evolución humana. Huxley define al "humanismo evolucionista" como un sistema ideacional nuevo del siglo XX que considera al hombre como un organismo dotado de propiedades particulares. Entre estas propiedades se destaca la función *sui generis* del cerebro humano que "metaboliza la materia prima de sus experiencias subjetivas y la transforma en patrones característicos de conciencia...". En las etapas adelantadas de la evolución, el psicometabolismo se habría superpuesto al metabolismo fisiológico dando lugar a un progreso cultural o ideológico (en vez del progreso orgánico o genético) del género humano. El humanismo psicometabólico sería universalista, naturalista y global, y rechazando el poder y la mera aglomeración de gentes ("*mere numbers of people*"), afirmaría la unidad de la Humanidad. Al mismo tiempo abogaría por la mayor realización del individuo mediante "la sensación de participación activa en proyectos comprensivos y perdurables, incluido el proyecto cósmico de la evolución". Todo esto facilitaría a la larga el advenimiento de una "teología científica" que armonizaría la ciencia como una "religión sin revelacion" (véase los ensayos intitulados "*Higher and Lower*", "*Psychometabolism*" y "*The Humanist Frame*" en Huxley, Julian. *Essays of a Humanist,* Penguin Books, 1966, espec. las págs. 53, 54, 57 y ss, 91 y 107).

El carácter espiritualoide del humanismo huxleiano queda de manifiesto cuando se nos advierte que en la organización social y la superestructura material de las sociedades y las culturas "la mente domina el proceso, y es el

patrón ideológico el que es primario". Con cienticista desparpajo se nos informa, además, que el "humanismo evolucionista" está destinado a volverse "el sistema de ideas dominante de la nueva fase de la evolución psicosocial" y que su objetivo esencial será el de efectuar el pasaje del "Estado benefactor" a la "Sociedad de Realización" en la cual la comunidad en su conjunto podrá beneficiarse de una variedad de "participaciones" en los campos de la interpretación, la creencia, la actividad y la fe (*Education and Humanism*, en *op. cit.*, espec. págs. 123 y 125-6).

17

En un ensayo que contiene una certera crítica del nacionalismo feudalo-burgués en España, Unamuno nos ofrece otra variante de adamismo agápico que se parece en parte a la de Hesse. Tras formular una interpretación idealista de la economía de librecambio, el filósofo salmantino hace una exaltante apología de "la Gran Patria humana, la Humanidad misma, asiento del amor fraternal..." manifestando por otra parte su repudio por "la condenada Historia que nos oprime y ahoga impidiendo que nos bañemos en las aguas vivas de la Humanidad eterna…". Al mismo tiempo expresa la esperanza de que algún día el fervor por la patria chica se fundirá en "el sentimiento cosmopolita de Humanidad" (*Ensayos*, "*La crisis del patriotismo*", vol. I, Aguilar, Madrid, 3a. ed., 1951, págs. 283-5). Esta concepción se hace presente también en otro ensayo de Unamuno intitulado *En torno al casticismo* (1895) donde habla de la necesidad de defender "el fondo del ser del hombre mismo" que es "la Humanidad en nosotros", esa "masa idéntica... de lo que nos asemeja y nos une... la madre del amor" (*op. cit.*, págs. 40 y 43). (69)

Puede hallarse otro ejemplo de adamismo agápico en la doctrina del "adamismo integral" propugnada por Maritain. Definido como "heroico" este humanismo "tiende esencialmente a volver al hombre más verdaderamente humano" mediante una actualización del "espiritualismo integral" del Medioevo y la extensión a todas las cosas del sentido franciscano de la "piedad fraterna" gracias al cual "la naturaleza material misma requiere de algún modo ser domesticada con nuestro amor".

Este amor reclama el sacrificio del hombre no en aras del "imperialismo" de la raza, la clase o la nación (la asociación de los conceptos de raza y clase es por demás significativa) sino en el de "la humilde verdad de la amistad fraterna", la

sola que puede "a costa de la pobreza" servir de fundamento para el orden social y las estructuras de la vida comunitaria (*Humanisme intégral*, 1936).

Inspirándose en la doctrina tomista del derecho natural, Maritain hace en otro escrito una defensa beata del "humanismo político" el cual estaría basado en el principio de "que hay una naturaleza humana y que esta naturaleza humana es la misma en todos los hombres". De acuerdo con este principio, la "dignidad natural" del hombre sería un "sujeto de derecho", como lo sería también por extrapolación la "dignidad del trabajo" concebida como un "dato moral" inherente en la naturaleza de la "persona obrera" (y no como el resultado de una lucha social y económica en una sociedad dividida en clases). Afirmando que "hay cosas que se le deben al hombre por el solo hecho de ser hombre", Maritain termina con una apología adamista de una "comunidad de personas humanas afectadas al trabajo", basada en el presupuesto de una "armonía del cuerpo social" así como de una "ciudad fraternal" en cuyo seno el individuo gozaría, *inter alia*, del derecho a la existencia, el derecho a la consecución de la perfectibilidad humana y el derecho a la vida eterna… (Maritain, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Hartman Editeur, Paris, 1943, págs. 63, 68, 93-4, 97, 103 y 110). (70)

Más insidiosa es la variante necrosófica de este adamismo tal como ha sido propugnada por Berdiaeff en un libro desfachatadamente dedicado a la memoria de Karl Marx. A la par que, como Maritain, condena de un solo y mismo golpe al socialismo y al racialismo, el existencialista cristiano hace un llamamiento por una revolución en nombre del "Hombre" que colocaría el valor de la persona humana a salvo de los "ídolos de la producción", así como de la raza, la nación y el "Colectivo". Al mismo tiempo ofrece una interpretación cuasi-agustiniana de la lucha de clases mediante el consabido argumento de la igualdad social frente a la muerte.

> "El hombre es una realidad más profunda que la raza y que la clase... Toda psicología de clase es pecadora pues se opone a los lazos fraternales de los hombres, a la fraternidad humana... Frente a la muerte y a la eternidad aparecen niveladas todas las clases y solo el Hombre subsiste. Esta verdad debe reinar no solo en el corazón del burgués sino también en el del proletario...".

En el mismo tenor y fingiendo un solidarismo obrero que trae a la memoria la filosofía comunitarista de la encíclica *Rerum Novarum*, Berdiaeff asevera, además, que si en el conflicto social el cristiano opta por colocarse del lado de

la clase obrera, debe hacerlo no en nombre de los intereses de esta clase sino en nombre del *hombre* así como en el del *alma* del obrero "aniquilada por el capitalismo" (Berdiaeff, Nicolás. *El cristianismo y la lucha de clases*, versión castellana, Espasa Calpe, 6a. ed., 1963, págs. 45, 117 y 122). La doblez ideológica de este filósofo llega al extremo cuando *ipso facto* declara que "la predicación habitual de las virtudes cristianas del amor, la humanidad, la misericordia... aparece, cual retórica convencional, como una hipocresía, como un deseo enmascarado de debilitar al adversario, desarmándolo" (*op. cit.*, pág. 119). Esta escapada "subversiva" no deja de ofrecer, empero, cierto interés histórico, habida cuenta de un celebrado pasaje escatológico de León XIII sobre "los lazos del amor fraterno" entre las clases:

> "Pero si los preceptos cristianos prevalecen, las respectivas clases no solamente estarán unidas por los lazos de la amistad, sino también por los del amor fraterno. Porque comprenderán y sentirán que todos los hombres son hijos del mismo Padre, que es Dios; que todos tienen igualmente el mismo fin, que es Dios mismo, quien solo puede hacer absoluta y perfectamente dichosos ya sea a los hombres o a los ángeles; que las bendiciones de la naturaleza y los regalos de la gracia pertenecen en común a toda la raza humana y que a ninguno, excepto los indignos, le es retenida la herencia del reino de los cielos" (*Rerum Novarum*, Mayo 15 de 1891).

Estos sentimientos de benevolencia y generosidad constituirían el fundamento natural de los "derechos de la humanidad" cuyo renunciamiento sería "incompatible con la naturaleza del hombre". Mediante la fusión de los yoes individuales o de las voluntades personales en un cuerpo "moral y colectivo" o "yo común" se pasaría del reino de la ley natural a la ley civil (*Contrat Social*, 1, 3). Empero, la "Humanidad", y en segundo lugar la "Patria" serían las primeras afecciones del ser humano (prefacio de la *Lettre d'Alembert*).

Esta concepción, dicho sea de paso, será retomada un siglo más tarde por Mazzini quien habla de un "pacto de la Humanidad" entre los pueblos libres e iguales y define la "Humanidad" como uno de los tres grandes principios de la filosofía social y política (véase *Scritti editi ed inediti,* Milano-Roma, 1861-91). Como es sabido la doctrina del "derecho de humanidad" (junto con la doctrina paralela de la "dignidad humana") se inspira en las teorías del derecho natural y la libertad individual elaboradas en los siglos XVII y XVIII por los ideólogos de la burguesía con el propósito de exaltar el espíritu de iniciativa reclamado

por esta clase con el objeto de romper las trabas impuestas por el feudalismo a la expansión de las fuerzas económicas de la nueva sociedad (véase a este respecto, Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. EUDEBA, 1967, 2a. ed., pág. 56). Piénsese, por ejemplo, en el *ius naturale* de Grotius deducido del *ex principiis hominis internis,* principio que, como lo ha observado Mondolfo, no impidió al autor del *De iure belli et pacis* (1625) utilizar su noción de unidad generacional para justificar la opresión (en el libro II, cap. 5 de dicho libro, Grotius afirma que la esclavitud de un pueblo se perpetúa naturalmente en razón de que el cambio sucesivo de sus miembros no impide que el grupo conserve su unidad). Piénsese también en la doctrina de Althusius sobre la *naturalis affectio* del hombre y la absorción del individuo en el *corpus symbioticum* de la sociedad (*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata,* 1603), así como en la noción de "una benevolencia natural hacia todos los seres razonables" preconizada por Richard Cumberland (*De legibus naturae, disquisitio philosophica,* ...) en su crítica de la teoría de Hobbes sobre el "*mutuus metus*", noción cuyo fundamento ideológico será puesto al descubierto más tarde por Helvetius con el argumento de que la llamada ley natural no es otra cosa que "el producto de la experiencia".

Con la importante salvedad de que se hace en él caso omiso del factor clase en la enumeración de las determinaciones histórico-sociales del concepto de "Humanidad", el siguiente texto de Spranger puede servir de argumento contra la noción esencialista del "hombre natural" tal como la misma continúa siendo explotada por los herederos ideológicos de Rousseau y sus antecesores del siglo XVII:

> "La verdadera humanidad solo puede desarrollarse y mantenerse en medio de este mundo, la humanidad no es una cualidad que pueda aislarse de la afinidad de la vida con la cultura de un tiempo y con un pueblo... Me temo que en nuestras fervorosas discusiones sobre la *Humanitas* olvidamos demasiado fácilmente que no existe una humanidad igual en términos generales, sino siempre una humanidad caracterizada por las costumbres de una época, en el apego a una determinada posición social y las demandas de una profesión con la que lucha y crece. En particular, advierto contra la equiparación de la humanidad con una internacionalidad incolora"[XCIII].

Por desgracia, en un párrafo posterior el mismo autor se refugia en una especie de fraternalismo cósmico que no difiere mucho del que el propio Rousseau

describiera en su tercera carta a Malesherbes con referencia al arrobamiento místico que le producía el sistema universal de las cosas, ese "Ser incomprensible que lo abarca todo". En efecto, suplantando la noción de "Humanidad" por la de "Universo", Spranger nos habla esta vez de una "solidaridad metafísica" que serviría de vínculo sagrado entre todos los seres y los objetos más allá de "la mera solidaridad social" y por encima de "la dolorosa individuación". El alma hallaría su salvación mediante "la gran conexión en la que vive el individuo con el universo se mantiene... De ese substrato de existencia, crece la sensación de estar conectado con todo y con todos"[XCIV], sentimiento que constituiría "la raíz inteligible de toda la humanidad y la filantropía"[XCV] (Spranger, Eduard. *Pädagogische Perspektiven,* Heidelberg, 1955; texto reproducido en *Menschenbild und Menschenbildung,* ed. por el Pestalozzianum de Zurich, 1964, págs. 234-51).

18

En los Estados Unidos esta filosofía de la fraternidad cósmica ha hallado un doble eco en la doctrina "biofílica" de Fromm (véase el ensayo intitulado "*Ahimsa*" del autor de estas líneas, aún inédito) y en la concepción "bioética" propugnada por diversos representantes y allegados de la *American Humanist Association* y el *Hastings Center*. En relación con el tema del adamismo ideológico, acaso el aspecto más significativo de esta concepción sea la tentativa de extender la teoría del derecho natural a los entes irracionales, las especies vegetales y los objetos minerales a fin de establecer las bases de una ética del gran entorno gracias a la cual el hombre sería concebido como una parte integral de "un todo orgánico" regido por el principio del amor universal. (El fondo animista de este pensamiento queda así al descubierto). A guisa de ejemplo puede mencionarse un artículo publicado en la revista del *Hastings Center* donde el mito de la "familia humana" queda englobado en el mito más inclusivo de la "familia de la naturaleza" en la que el ser humano conviviría de un modo agápico y parajurídico (el hombre sería un "guardian" de los miembros menores e incapacitados de la creación) no solamente con el "hermano lobo y la hermana luna" del *Poverello* sino también con el hermano-árbol, el hermano-río, la hermana-montaña, etc. más allá de los valores puramente antropológicos del derecho y la justicia social:

> "Este principio del amor es fundamentalmente diferente de hablar sobre derechos, utilidad, bienestar social, justicia social, etc., y

> enfatiza una metáfora ética significativamente diferente de la noción tradicional de 'la familia del hombre'. La metáfora ética aquí es 'la familia de la naturaleza', enfatizando que el tipo de amor más significativo es un amor que se extiende no solo a toda la humanidad sino a toda la creación..."[XCVI] (Blackstone, W. T. "*The Environment and Ethics*", en *The Hastings Center Report*, vol. 7, No. 6, NY, Dec. 1977, pág. 18).

Resulta difícil resistir a la sospecha de que el filadelfismo ecológico involucrado en este pasaje representa una tentativa de actualizar —en una época en que la lucha por el dominio y la explotación de la fauna y la flora terrestres está llegando a un punto crítico— la vieja ética creaturista de *Poverello* junto con la filosofía animista que tuvo su curso a mediados del siglo pasado precisamente en el momento en que el famoso "espectro" de Marx comenzaba sus merodeos en Europa. De todos modos, es interesante recordar a este respecto la doctrina fechneriana del *Organismo divino*[XCVII] según la cual no solamente las plantas y los animales poseen sus propios tipos de "alma" sino que todas las conciencias individuales, inclusive las que componen el género humano, se hallan englobadas en una comunidad cósmica en el seno de la cual se integran cohesivamente todas las fuerzas y actividades del universo:

> "Todo nuestro actuar sobre el aire, la luz y el ámbito terrestre, sobre la familia, el Estado y la iglesia, en el arte y la ciencia, en actos, palabras, lo escrito, todo aquello que proviene de nosotros o a través de nosotros, en la quietud y el ruido, en lo que puede verse o solo adivinarse como efectos, corresponde a la esfera de nuestros efectos y obras, y con ello es portador de nuestro futuro. Pero todo ello no tiene un valor individual, sino es a través del desarrollo de las conexiones del todo que confirma la unidad de dicha alma"[XCVIII] (Fechner, J. Th. *Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, III, 117. 1851; véase también el libro *Nanna* publicado en 1848 donde Fechner expone su teoría del alma vegetal; el título del libro es el nombre de la antigua diosa germana de las flores).

Existe una literatura nutrida sobre el "humanismo" panzoológico. Invocando el principio de la "benevolencia universal" preconizado por los filósofos humanitaristas de la antigua Roma (Seneca, Plutarco, Porfirio *et al*), retomado

en el siglo XVIII por algunos voceros de la Ilustración y la "Sensibilidad" y por algunos representantes de la filosofía utilitarista, uno de los corifeos de este humanismo no ha vacilado en afirmar que "la Idea de la Humanidad ya no se limita al Hombre". (Salt, Henry. *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress,* ed. revisada. Bell and Sons, London, 1922, pág. 82. El libro contiene una interesante bibliografía sobre esta materia). Dos siglos atrás, lo que este escritor presenta como un hecho, Bentham lo había sugerido como profecía en relación con los animales que ayudan al hombre en el trabajo o satisfacen sus necesidades de consumo:

> "Llegará el momento en que la humanidad extenderá su manto sobre todo lo que respira. Hemos empezado ocupándonos de la condición de los esclavos, y terminaremos por aliviar la de todos los animales que nos ayudan en nuestras labores o satisfacen nuestras necesidades"[XCIX] (Bentham, Jeremy. *Principles of Penal Law*. London, 1780, cap.16).

Es interesante señalar a este respecto que, a su vez, Comte incluye a los animales domésticos en su concepción de la "religión de la Humanidad" (*op.cit.*) y que Michelet consideró que los animales también tenían derechos ante Dios (*Bible de l'humanité*). Sobre lo que se ha dado en llamar el *jus animalium,* puede consultarse los libros siguientes: Lawrence, John. *Philosophical Treatise on the Moral Duties of Man towards the Brute Creation*. 1796; Tylor, Thomas (atribuido a), *A Vindication of the Rights of Brutes*. London, 1792; y en nuestro propio siglo: Moore, J. Howard. T*he Universal Kinship*. London, 1906. Tylor expresa irónicamente la esperanza de que su ensayo sea seguido por otros escritores para reivindicar los derechos de los vegetales y los minerales a fin de que pueda universalizarse la doctrina de la perfecta igualdad de todos los seres. Por lo visto, le habrá cabido a nuestra generación el insigne honor de ir sentando las bases de un *jus vegetalis* y de un *jus mineralium* en virtud de los cuales, gracias al "nuevo Amor Universal" de que nos habla Teilhard, el proceso de la "hominización de la vida" y la "planetización de la Humanidad" terminará por formar esa "Gran Union" energética cerrada sobre sí misma que será el "Punto Omega" (véase *L'Avenir de l'homme* y *L'Energie humaine).*

No contento con defender la tesis de un adamismo evolutivo y generacional, un conocido astrónomo norteamericano ha expuesto una concepción biofílica del universo según la cual el hombre tendría algo así como una obligación ecológico-moral de identificar fraternalmente su destino no solamente con los de todos los otros organismos de la Tierra (inclusive la araña y el bacilo del

tétano!...) sino con las más exóticas formas de vida que puedan habitar en la Galaxia:

> "Ha llegado el momento para un respeto, una reverencia, no solo para todos los seres humanos, sino para todas las formas de vida, el respeto que tendríamos por una obra maestra de escultura o una máquina exquisitamente labrada... Si sobrevivimos a estos tiempos peligrosos, queda claro que incluso una identificación con toda la humanidad no es la máxima identificación deseable. Si tenemos un profundo respeto por otros seres humanos considerándolos cobeneficiarios de este precioso patrimonio de 4.5 billones de años de evolución, ¿por qué la identificación no debería aplicarse también a todos los otros organismos en la Tierra, que son igualmente el producto de 4.5 billones de años de evolución? Cuidamos una pequeña fracción de los organismos en la Tierra –perros, gatos y vacas, por ejemplo– porque son útiles o porque nos gratifican. Pero las arañas y las salamandras, el salmón y los girasoles son igualmente nuestros hermanos y hermanas... Es importante que ampliemos nuestros horizontes de identificación, no solo a las formas de vida más sencillas y humildes de nuestro planeta, sino también a las formas de vida exóticas y avanzadas que pueden habitar, con nosotros, nuestra vasta galaxia de estrellas"[C] (Sagan, Carl. *The Cosmic Connection,* Coronet Books, London, 1975, págs. 7-8).

Verdad es que en lo que atañe a sus "hermanos" zoológicos en la Tierra, nuestro biolátrico astrónomo establece prudentemente un límite a su entusiasmo neo-franciscano declarando que nuestro amor a todas las criaturas no significa que debamos abandonar "los imperativos de nuestra propia supervivencia" y que "el respeto por el bacilo del tétanos no se extiende hasta ofrecer nuestro cuerpo como medio de cultivo…" (*loc. cit.*).

Otro ecólogo norteamericano bajo la doble influencia de las doctrinas biofílicas de San Francisco y de Schweitzer y de la doctrina de la "*land ethic*" de Leopold, llegó hasta el extremo de reclamar un tratamiento ético-jurídico para las piedras postulando la necesidad de una criteriología moral en la evaluación del impacto producido por la acción humana sobre el universo de la naturaleza. El respeto por las diversas especies animales, vegetales y minerales no hallaría su justificación en razones de orden utilitario, estético o supervivencial (trátese del individuo o del género humano en su conjunto) sino en la consideración de

que "al fin y al cabo, es lo correcto". Haciendo suya una imagen de Leopold, define entonces a la bestia, la planta y la roca como los consocios ("*fellow members*") del hombre en el seno de una "comunidad biótica" regida por una ética amorosa que trasciende los límites estrechos del mutualismo social y el derecho antropomórfico:

> "El día que se logre formular reglas morales que respeten a las entidades no humanas, se podrá argumentar que estas entidades tienen derechos. Desde este punto de vista, el significado de los derechos de las rocas es que en nuestro tratamiento de las rocas debemos ser éticos, no meramente económicos"[CI] (Nash, Roderick. *"Do Rocks Have Rights?*", en *The Center Magazine*, vol. X, No 6, Nov-Dec., 1977).

Por enternecedora que sea esta solicitud por el derecho pétreo mineral, conviene señalar que la misma se presta fácilmente para despreocuparse del problema de la petrificación de las relaciones humanas en una sociedad mutilada por la explotación y la injusticia; o, para emplear una metáfora zoológica, que la preocupación por el bienestar del hermano-cocodrilo puede servir ventajosamente de *alibi* filosófico para no tomar en serio las voracidades del "cocodrilo" económico en el sistema capitalista de producción. (Para una crítica de la teoría del derecho zoológico, puede consultarse un ensayo de Joel Feinberg intitulado "*The Rights of Animals and Unborn Generations*", en *Philosophy and Environmental Crisis,* 1974, de W. T. Blackstone). (Otro poco y terminaremos conviviendo amorosamente con la hermana-hiena, la hermana-araña, el hermano-estreptococo y ¿por qué no decirlo?, con la hermana-mierda).

Una variante más grotesca de adamismo ecológico se halla expuesta en un reciente artículo de un jurista francés sobre un pretendido "derecho de humanidad" en relación con la distribución y la protección de los recursos naturales y culturales. Si bien se hace una alusión marginal al peligro de las "soberanías abusivas" y de las "tecnologías incontroladas" se deja de lado el problema del derecho de las naciones desposeídas a disfrutar de sus riquezas naturales, a la par que se preconiza el desarrollo de "instituciones mundializadas" que estarán encargadas de salvaguardar la calidad de vida en beneficio de los "ciudadanos del mundo"(!) (Paul de Geouffre de la Pradelle, "*Pour un droit de l'humanité?*", *Le Monde,* diciembre 23 de 1976). (A título de antídoto contra este tipo de adamismo se recomienda la lectura de otro artículo en el mismo diario intitulado "*Quels droits pour les peuples?*" de M. Bottazi).

19

Cabe observar que en ocasiones la mixtificación adamista asume los caracteres de una utopía patética en la cual el ideólogo busca un refugio contra las injusticias, los errores y las corrupciones de una sociedad víctima de la superstición y la explotación de casta o de clase. Acaso el ejemplo más elocuente de semejante utopía se halle representado por la página con que Condorcet da término a su esbozo histórico del espíritu humano. Tras haber trazado un cuadro eufórico de la perfectibilidad indefinida de la especie, el ilustre suicida de la prisión de Bourg-la-Reine, termina consolándose de la barbarie social y religiosa mediante una imaginaria contemplación de "la eterna cadena de los destinos humanos" desde un "eliseo" creado por la razón donde convive *realmente* con sus semejantes en un estado de dignidad natural y de amor por la Humanidad.

> "Es en la contemplación de este cuadro", dice refiriéndose al filósofo de la historia, "que recibe el premio de sus esfuerzos por el progreso de la razón, por la defensa de la libertad. Luego se atreve a vincularlos a la cadena eterna de los destinos humanos; es allí donde encuentra la verdadera recompensa de la virtud, el placer de haber hecho un bien duradero, que el destino ya no destruirá por una compensación perjudicial trayendo de vuelta los prejuicios y la esclavitud. Esta contemplación es para él un refugio... donde, viviendo en el pensamiento del hombre restablecido en sus derechos como en la dignidad de su naturaleza, se olvida de aquel a quien la codicia, el miedo o la envidia atormentan y corrompen; es allí donde realmente convive con sus semejantes, en un eliseo creado por su razón y que su amor por la humanidad embellece con los deleites más puros"[CII] (*Esquisse d'un tableau historique de l'espirit humain,* époque X).

Esta noción será retomada diversamente por toda clase de ideólogos en los siglos XIX y XX. Kropotkin la utilizará como fundamento para su doctrina del cooperativismo natural y la sublimidad del auto-sacrificio. Definiendo la ayuda mutua como un "instinto permanente" de la Humanidad y la vida como una cooperación congénita para la protección del grupo, el escritor ruso describe el "factor ético" como un esfuerzo progresivo del individuo para identificarse con el yo social, esfuerzo que reposaría sobre un principio fundamental de "interdependencia" en la naturaleza misma. "En el mismo instinto de ayuda

mutua tenemos el origen de la benevolencia y de la correlación entre el individuo y el grupo, que es el punto de partida de todos los sentimientos éticos superiores". En virtud de esta correlación vital, el auto-sacrificio en aras del grupo sería "el yo elevado a la sublimidad" e ilustraría el triunfo de la cooperación sobre la fuerza física. Basándose en las consideraciones de Darwin relativas a la solidaridad existente en el interior de cada especie zoológica, Kropotkin deduce que la cooperación, la justicia y la moral representan otras etapas de una "necesidad orgánica" en la evolución de las especies, afirmando que estos sentimientos se hallan arraigados en el hombre como *instintos congénitos*:

> "La ayuda mutua, la justicia, la moral, son los grados de la serie ascendente de los estados psíquicos que nos hace conocer el estudio del mundo animal y del hombre. Son una necesidad orgánica que porta en sí misma su justificación y que confirma toda la evolución del mundo animal, desde sus primeros escalones elevándose gradualmente hasta las sociedades humanas más perfectas. Y podemos decir que se trata de una ley general y universal de la evolución orgánica que hace que los sentimientos de ayuda mutua, de justicia y de moral estén profundamente arraigados en el hombre con toda la fuerza de instintos congénitos" (Traducido de la edición inglesa *Mutual Aids*, New York, 1902).

Cabe señalar que, junto con el adamismo "naturalista" o arquetípico a la Rousseau, está también el adamismo "institucional" que, al igual que el primero, tiende a ocultar las manifestaciones subjetivas de los antagonismos de casta o de clase mediante la ficción jurídica de la Gran Persona u "Hombre Artificial" (la Nación o el Estado). Esta ficción ha encontrado su más acabada expresión en la doctrina de Hobbes relativa a la organización "convencional" de la sociedad como defensa colectiva contra los instintos agresivos del hombre "natural" y su terror frente a la muerte y la violencia.

> "La única manera de establecer semejante poder común... que pueda reflejar todas sus voluntades, uniendo todas sus voces y fusionándolas en una sola voluntad... es más que el consentimiento o la concordia; es una verdadera unión de todos ellos en una misma persona, hecha por el pacto de cada hombre con cada hombre... Hecho esto, la multitud unida en una sola persona, se llama COMMONWEALTH, en latín CIVITAS. Esta es la

generación de ese gran LEVIATHAN, o más bien, para hablar con mayor reverencia, de ese dios mortal, al cual le debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa...". (Leviatán, cap. XVII). "Pero como hombres, para lograr la paz y preservarse, han creado un Hombre Artificial, que llamamos Commonwealth..."[CIII] (cap. 21).

En un tenor análogo, en su tratado sobre la educación, a la par que pone el acento sobre la "miseria común" del género humano frente al dolor y la muerte, Rousseau insta al pedagogo a enseñar a su alumno a conducirse con amor, ternura y piedad con respecto a todos los hombres por encima de toda distinción de clase:

"En una palabra, enseñad a vuestro alumno a amar a todos los hombres, hasta a los que lo desdeñen; procurad que no se limite a ninguna clase, sino que se encuentre en todas; hablad en su presencia con ternura del género humano y a veces con lástima, pero nunca con desprecio. Hombre, no deshonres al hombre"[CIV] (*Émile ou De l'éducation*, livre IV).

El adamismo de Rousseau adopta un viso tanatosófico en su carta a Voltaire sobre la Providencia (18 de agosto de 1756) donde se consuela magnánimamente con la idea de que su cadáver fertilizará la tierra cuya producción servirá de alimento para sus hermanos en humanidad:

"Muero, me devoran gusanos, pero mis hijos, mis hermanos vivirán como yo he vivido, mi cadáver engordará la tierra de la que comerán las producciones, y hago, por el orden de la naturaleza y para todos los hombres lo que Codrus, Curtius, los Decios, los Filenos y otros miles hicieron voluntariamente por una pequeña parte de los hombres"[CV].

Por otra parte, en relación con el hombre civilizado, en el *Contrat social* (libro primero), en un arranque contradictorio, Rousseau se mofa de "estos sedicentes cosmopolitas quienes, justificando su amor por la patria por su amor al género humano, se jactan de amar a todos por el derecho de no amar a nadie"[CVI]. Con no menos perspicacia observa que para los romanos la Humanidad no se extendía más alla del ámbito de su dominación.

Tampoco Voltaire permaneció completamente inmune al mito adamista. Así en su ensayo sobre la moral y el espíritu de las naciones concibe al individuo

como un miembro de la "hermandad humana" por encima de las determinaciones geográficas, religiosas y (he aquí la trampa) sociales. De esta manera el rey y el esclavo, o el aristócrata y el trabajador terminan confundiéndose en un agápico abrazo.

Puede rastrearse también la influencia de la ideología adamista en los escritos de Montesquieu, Fénelon y Michelet. En el caso de Montesquieu esta influencia se manifiesta en una adaptación de la concepción deísta inglesa de una benevolencia innata que estaría basada en un pretendido instinto de "sociabilidad natural", así como en su teoría naturalista del derecho y en su tentativa de elevar a la categoría de "ley de la humanidad" la noción de una "razón primitiva" que regiría las relaciones entre los diferentes seres del universo. Así en *L'Esprit des lois,* se define las leyes políticas y civiles de las diversas naciones como aplicaciones particulares de esta razón y se concibe la ley misma como la expresión de una relación racional preestablecida entre los diferentes individuos y pueblos:

> "La verdadera ley de la humanidad, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa que casos particulares en que se aplican esta razón humana. Hay, pues, una razón primitiva y las leyes son las relaciones que existen entre ella y los diferentes seres, y las relaciones que median entre estos seres diversos"[CVII] (lib. 1, cap. 1).

Esta idea corre pareja con la noción de que "en el estado de naturaleza, los hombres nacen iguales" (lib. 8). En el caso de Fénelon, dicha influencia se hace presente en una concepción (de origen estoico) de la Humanidad como una "Gran Patria" a la cual no se puede renunciar sin caer en la barbarie y la "antropofagia":

> "Cada uno le debe infinitamente más al género humano, que es la gran patria, que a la patria particular donde nació; ...Renunciar al sentimiento de humanidad, no solo es falta de cortesía y caer en la barbarie, sino que es la ceguera más antinatural de bandidos y salvajes: ya no es ser un hombre, es ser un antropófago"[CVIII] (*Dialogues des morts*, "Socrate et Alcibiade", 1718).

En cuanto a Michelet, su adamismo ofrece cierto parecido con el de Montesquieu en el sentido de que define su "*Bible de la bonté*" como una fe en "el gran parentesco humano" basado en "la unidad del alma y la razón, idéntica

bajo todos los diversos disfraces de las costumbres y los tiempos". Empero, a diferencia de Montesquieu, Michelet desearía incluir en "el inmenso concierto de la fraternidad humana" no solamente a los intocables de la tierra sino también a los "hermanos inferiores" del reino animal, los mismos que constituyen la más humilde y prodigiosa de las castas, "la casta de las Bestias" que hay que salvar a fin de llevar a cabo, mediante "la humanización de los servidores útiles", la redención de la naturaleza y el establecimiento de la "comunidad de almas" en el universo. Como símbolo de este adamismo panzoológico, Michelet sugiere el abrazo de Rama Hanuman (el héroe simio) en la epopeya del *Mahabarata* (*Bible de l'humanité,* 1864, págs. 10, 13, 20, 59 y 70).

Huelga decir que la ideología de la "benevolencia" ha desempeñado una función mixtificadora importante tanto en el Oriente, con la sociedad esclavista china, como en el Occidente desde el período de la patrística medieval hasta el del existencialismo confesional de nuestros días, manifestándose incluso en una forma contradictoria en el pensamiento iluminista del siglo XVIII. En relación con este último, ofrece un interés particular la posición adoptada por Rousseau en su *Discours sur l'órigine et les fondements de l'inégalité.*

Si bien es cierto que destaca el carácter ilusorio de la noción de "pura naturaleza" señalando el papel decisivo por el factor de "desigualdad de las instituciones" en la evolución social, el filosófo del "buen salvaje" no deja de hacer la apología de un presunto sentimiento de "piedad natural" cuya gravitación en el seno de "la especie humana en general" se traduciría en un movimiento espontáneo de "generosidad" o de "benevolencia" hacia el prójimo por encima de "los tiempos y los lugares" (*op. cit*, prefacio y parte 1). En el fondo la concepción natural y universalista de la "benevolencia" no difiere mucho de la doctrina de la "deferencia fraternal" y la "bondad natural" del hombre que Confucio y Mencio formularan con el objeto de combatir la filosofía de la ley aplicada por la clase anti-esclavista.

20

Pese a su posición anti-esencialista, el propio Diderot sucumbe en varias ocasiones a las seducciones del adamismo. Así, en un artículo intitulado *Société* en el *Dictionnaire de l'Encyclopédie,* a la que equipara la desigualdad social a la desigualdad pasajera y ficticia de los personajes de una comedia, busca un consuelo filosófico en una pretendida igualdad de todos los hombres frente a la muerte:

> "Solo hay un paso de la vida a la muerte, y la muerte equipara lo que es más elevado y más brillante con lo que es más bajo y más oscuro entre los hombres. Por lo tanto, en las diversas condiciones, no hay mucha más desigualdad que la que se encuentra entre los diversos personajes de una misma comedia: el final de la obra vuelve a colocar a los comediantes en el nivel de su condición común, sin que el corto intervalo que duró su personaje haya persuadido o haya podido persuadir a ninguno de ellos de que estaba realmente por encima o por debajo de los demás. Nada es más hermoso en los grandes que ese recuerdo de su igualdad con los otros hombres, en relación con su naturaleza"[CIX].

Diderot expresa una idea análoga en un fragmento filosófico donde busca la causa de una "moral universal" en la "similitud de organización" física de un hombre a otro, similitud que involucraría las mismas necesidades vitales así como "una lucha común y concertada contra los peligros comunes, y que surge del seno de la naturaleza misma que amenaza al hombre desde cien lados diferentes". En esta lucha residiría el origen de los "vínculos generales" y de las "virtudes públicas" así como la causa de todas las leyes (*Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, 1772).

(Estas escapadas esencialistas de Diderot se hallan en contradicción con la posición que adopta en *Le rêve de d'Alembert* donde pone el acento sobre la naturaleza concreta y dinámica de los seres y objetos:

> "Todo es más o menos parecido... por lo tanto nada tiene la esencia de un ser particular... No, sin duda, puesto que no hay ninguna cualidad de la que ningún ser no participe. Y habláis de esencias, ¡pobres filósofos! Dejad allí vuestras esencias. Mirad la masa general"[CX].

A su vez Marmontel se entrega a una evocación sentimental de la pretendida lucha colectiva de la Humanidad haciendo una apología de la historia "afectiva" del género humano que englobaría fraternalmente a todas las generaciones y todos los pueblos de la tierra en una visión de contemporaneidad y ciudadanía universales por encima de los tiempos y los lugares, en contraste con la historia "instructiva" de las "ciudades, los cuerpos y las familias" cuya naturaleza "estéril y frívola" la haría "digna del olvido":

> "Pero hay, en las causas de los acontecimientos memorables, un interés de afecto que es como el alma de la Historia, y que acerca y

une todos los lugares, todos los tiempos, todos los pueblos del mundo, porque los coloca en una sociedad de peligros y temores, y que, en el pasado, les hace ver la imagen del presente y del futuro. *Posteri, posteri, vestra res agitur* es el lema de la historia; es por estas relaciones y por estas semejanzas que nos hace, como hemos dicho, Contemporáneos de todas las edades, y ciudadanos de todos los lugares"[CXI] (Jean-François Marmontel, *Éléments de littérature*).

Tanto la salida necrosófica de Diderot como el lloriqueo cosmopolita de Marmontel se hallan ideológicamente emparentados con la vieja fórmula agustiniana del *unius hominem* a la que Pascal diera un giro seudo-secular con su imagen cultural, aunque no por ello menos esencialista, del género humano como "un mismo hombre" que aprende incesantemente: "De modo que toda la sucesión de hombres, durante el transcurso de tantos siglos, debe considerarse como el mismo hombre que sigue subsistiendo y que aprende continuamente"[CXII] (prefacio del *Traité du vide*).

Por la misma época, en Inglaterra, Shaftesbury (ese "virtuoso de la Humanidad", como lo describiera uno de sus contemporáneos) enunciará su teoría del universo armónico, identificando a la belleza con el bien y proponiendo una filosofía "simple y casera" y una ética "honesta" basada en los principios del "amor del pueblo" y el "bien universal" (*A Letter Concerning Enthusiasm,* 1768).

No es de extrañar que el mito de la "Gran Familia" haya servido también de inspiración para las diversas formas de "solidarismo" social y económico que, desde Proudhon hasta nuestros días, han sido utilizadas para disimular la naturaleza antagónica de una sociedad dividida en clases. Entre estas formas se destaca la ideología de la "tercera fuerza" que, con diversas variantes regionales (justicialismo, "socialismo árabe", "humanismo africano", etc.) preconiza una "humanización del capital" (el lema es de Juan D. Perón) a guisa de doble antídoto contra el capitalismo y el colectivismo. Una variante confesional de esta ideología hallase representada por el movimiento de la "teología de la liberación" en América Latina, movimiento que, bajo el manto de un "humanismo" de corte cristo-populista, esconde una intolerancia salvífica y un triunfalismo religioso que no se distinguen mayormente de los que durante siglos han caracterizado la conducta del establecimiento eclesiástico tradicional contra cuyo conservatismo social se ha insurgido.

En relación con el adamismo tercerfuercista ofrece un interés particular la doctrina propugnada por el presiente Kaunda de Zambia. Tentativa abstrusa de aplicar la teoría noosférica de Teilhard de Chardin al medio tribal africano, esta doctrina establece una distinción artificial entre el "tecnologismo" occidental y el "misticismo" asiático por un lado, y por otro lado un "humanismo" vitalista que sería el privilegio exclusivo del continente negro. Este humanismo se caracterizaría, entre otras cosas, por la preponderancia de un sentimiento de "armonía social" en la comunidad, un sentido agapico de las "relaciones humanas", un hondo respeto por el principio de la "dignidad humana" (ya de sí que a escribir su libro el estadista zambiano no podía prever el advenimiento de la variante amindadista de esta filosofía), una fuerte conciencia gerontológica y un elevado sentimiento del mutualismo – todo ello inspirado en el metafísico lema de "no el Hombre *para* cualquier cosa o el Hombre como cualquier cosa sino el Hombre en sí mismo" (véase *A Humanist in Africa*, Letters to Colin M. Morris from Kenneth D. Kaunda, capítulos 1 y 2) (71). Esta concepción fraternalista de la sociedad africana no ha sido óbice para que su propulsor hiciera una piadosa apología del individualismo y reservara su más acerba hostilidad para todo programa tendiente a facilitar la socialización de la economía.

El mito de la "Gran Familia" se refleja asimismo en un determinado tipo de nacionalismo hegemónico que invoca el principio de la unidad y la fraternidad nacionales con el objeto de reprimir las libertades políticas y/o sindicales y ahogar las reivindicaciones culturales de la minorías (y, en el caso de algunos países de América Latina, de las mayorías) étnicas oprimidas. De una manera más sutil dicho mito se transparenta igualmente en la explotación demagógica que ciertos grupos retrógrados hacen de la filosofía de los derechos "humanos" con el propósito de desvirtuar la lucha en defensa de los derechos sociales y económicos de las clases desposeídas. Hasta cierto punto se presta asimismo para alimentar la ficción de una pretendida fraternidad económica entre el mundo capitalista y el llamado tercer mundo, así como para darle un viso ecuménico a la idea de "un Estado palestino secular y democrático" en cuyo seno árabes, judíos y cristianos (la confusión de las categorías étnica, nacional y religiosa es significativa) convivirían "fraternalmente" – esta vez, se sobreentiende, bajo la "protección" hegemónica de un establecimiento fedayo-mahometano cuya carta magna reclama la destrucción pura y simple de la identidad nacional de un pueblo que se reclama de su propio patrimonio histórico.

Bueno es retener a este respecto el irónico comentario que le mereciera a Engels el mito antropofílico de Feuerbach, ese "dios milagrero" que "resuelve todas las dificultades de la vida práctica en una sociedad dividida en clases con intereses diametralmente opuestos" y gracias a cuya providencia podemos "caer mutuamente en brazos, abstracción hecha de las diferencias de sexo o de estamento, en una orgía universal de reconciliación" (*Ludwig Feuerbach y el El fin de la filosofía clásica alemana*). Este comentario adquiere grave significado cuando se recuerda como, olvidando lo que había dicho sobre la ética noumenal de Kant, el mismo Kautzky explotó, a su vez (a partir de la guerra del 14), las nociones de la "fraternidad" y el "humanitarismo" para oponerse a la línea revolucionaria de Lenin (72) o cuando se examina la tentativa realizada en nuestro propio tiempo por ciertas minorías ideológicas para exaltar los principios de la "benevolencia", el "espíritu de humanidad" y el "amor a todos los hombres" en la doctrina del *jen* confuciano, principios que en la práctica sirvieron para apuntalar el sistema esclavista imperante en la China en aquel entonces. Pese a la distancia histórica y social que media entre la "benevolencia" universal de Confucio y la "generosidad" natural de Rousseau, no parece dudoso que ambas nociones se hacen igualmente pasibles de un juicio de alcance más amplio emitido por Mao Tse Tung con motivo de los coloquios sobre la literatura y el arte de Yenan: "En la sociedad de clases no existe otra naturaleza humana que la que se reviste de una característica de clase y no hay naturaleza ajena a las clases"[CXIII] (*Oeuvres choisies,* tome III).

Conviene reconocer, empero, que una crítica dogmática de dichos principios puede conducir a una posición seudo-revolucionaria gracias a la cual se llega hasta el extremo de defender la barbarie política y el vandalismo cultural del primer emperador Ts'in Che Houang-ti, ese prototipo del déspota totalitario, quien, en su empeño de fundar un Estado feudal centralizado, aplicó la política de "quemar los libros y enterrar vivos a los letrados confucianos" (de un poema de Tchang Kie, un poeta de la dinastía de los Tang). Puede hallarse un ejemplo de semejante posición en un folleto intitulado *Le spectre de Confucius hante les nouveaux tsars,* Éditions en Langues Étrangères, Pekín, 1974).

En su forma tradicional esta doctrina se halla epitomizada en la conocida máxima de Confucio según la cual "Todos los hombres a lo ancho de los Cuatro Océanos, son hermanos" (*La gran enseñanza*). Este concepto se halla a la base de la doctrina del "amor universal" (*kien-ngai*) de Mo-Ti así como de la teoría del altruismo absoluto de Mo-Tzu quien, pese a sus atisbos "dialécticos"

y su deserción del confucionismo, predicó un amor sin restricciones a todo el género humano por encima de las identificaciones de familia y de grupo social:

> "La 'benevolencia' de Confucio dictaba un concepto ideológico de la clase de los propietarios de esclavos. Originalmente *jen* significaba la comunión de ideas entre dos personas. Por lo tanto, el sentido ampliado de 'benevolencia' es la comunión de los hombres, el amor entre los hombres. Así pues se dijo que la 'benevolencia' es el hombre mismo (Chong Yong, cap 20), que la gente debería tratarse de manera 'humana'... ¿Qué significa la 'benevolencia'? Uno de los sentidos esenciales es implícitamente dado por Confucio en su respuesta a su discípulo Yen Yuan: moderarse y regresar a los ritos.
>
> ...Pero el reinado de los ritos, en el marco del régimen esclavista, no era otra cosa que la determinación de las relaciones entre 'superiores' e 'inferiores', es decir, entre propietarios de esclavos y esclavos"[CXIV] (Yang Jong-Kouo, *Confucius – Le "sage" des classes réactionnaires,* Éditions en langues étrangères, Pékin, 1974, págs. 27-31).

21

En el campo de la literatura contemporánea, la obra de Herman Hesse ofrece un ejemplo patético de antropofilia metafísica fundada en una contemplación estética de la naturaleza y una concepción "amorosa" (agápica) de la sociedad. En efecto para el autor de *Sidharta* la vida cobra sentido solamente en la medida en que el alma mantiene una comunicación pura (*das reine Sehen*) con las cosas y las personas, independientemente de toda consideración de orden práctico. (Así, el bosque debe ser percibido en su profundidad cromática y no como fuente de madera, escenario de caza o elemento de bienestar ecológico; el prójimo debe ser aprehendido como objeto de amor impoluto y no como "túrbido espejo de mi voluntad"). Desde esta perspectiva (que dicho sea de paso, viene aparejada con una forma *sui generis* de individualismo nirvánico), toda acción colectiva tendiente a modificar las estructuras del poder y la propiedad y a someter las condiciones materiales de existencia al crisol de la investigación y la crítica es concebida como un "enmascaramiento" de la realidad bajo las formas ilusorias del "vientre", la "cabeza" y la "bolsa", las

cuales representan tantos otros obstáculos para el ejercicio de la "divina energía" que es el amor:

> "El alma es amor, y todo lo demás es solamente materia, impedimento, un desperdicio de nuestras facultades divinas… el significado de la vida viene dado por el amor… Y es porque la 'felicidad' solo puede sentirla el alma, no la razón, ni el vientre, ni la cabeza, ni la bolsa"[CXV] (*Von der Seele,* 1917. De una Antología intitulada *Mein Glaube,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1917, págs. 17 y 19; véase también pág. 122).

Justo es reconocer, empero, que en la etapa postrera de su vida el autor de *Sidharta* había perdido una buena parte de su fe en el humanismo espiritualista. En efecto, *Das Glasperlenspiel* (Zurich, 1943) está llena de reflexiones contradictorias sobre la función de la clase intelectual en la sociedad contemporánea así como sobre el significado de la filosofía de la historia.

Así, mientras el presidente de *Castalia* afirma que la cultura (o el alma) tiene "su propia historia secreta, sin efusión de sangre y santificada", que corre independientemente de la historia "'real', brutal y universal" (cap. 11), el personaje principal (*Knecht*) hace un elogio del mundo caótico que ha servido de suelo nativo para toda clase de "destinos, exaltaciones, artes, humanidades" y que ha producido diversos lenguajes, pueblos, gobiernos y culturas en un proceso ininterrumpido de cambios, luchas y nuevos comienzos (cap. 12). Así también el Padre Jacobus se mofa de la falta de verdadero sentido histórico de los habitantes de *Castalia* que viven en "un eterno presente matemático" sin sangre, sin tiempo, sin ayer y sin mañana, para terminar diciendo que "el estudio de la historia implica someterse al caos pero conservando la fe en el orden y el significado" y que se trata de "una tarea muy seria y posiblemente trágica" (cap. 4). Asímismo, el personaje Plinio fustiga a los moradores del mencionado reino por llevar una vida de

> "pajaros cantores artificialmente criados que no se ganan su propio pan, nunca se enfrentan con la penuria y la lucha por la existencia, nunca saben ni quieren saber nada de esa porción de la humanidad cuyo trabajo y cuya pobreza sirven de base para su vida de lujo" (cap. 2).

De un modo análogo, Designori describe *Castalia* como "un mero simulacro de mundo" donde toda pasión es neutralizada por la terapia meditativa y donde

"cobardemente protegidos y alimentados por otros" los inquilinos llevan "una vida de zánganos" (cap. 8).

Fue el patético destino del "alma" de Hesse el haber servido de tablado para un torneo indecisivo entre una visión teóricamente justiciera de la sociedad y una concepción mística y escapista de la libertad y la salvación individual por vías de un fraternalimo abstracto "sin ayer y sin mañana". Puede servir de comentario sobre este tipo de fraternalismo la intervención del estudiante en la pieza dramática imaginada por Stefan Zweig sobre la crisis social-religiosa de Tolstoy:

> "Te digo, Leo Tolstoy, te equivocas si piensas que las relaciones humanas se pueden mejorar solo con el amor: eso puede aplicarse a los ricos y despreocupados, pero a aquellos que pasan hambre desde la infancia, que han vivido toda la vida languideciendo bajo el dominio de sus amos y que están cansados de esperar más tiempo que les caiga el amor fraternal del cielo cristiano, más bien confiarán en sus puños"[CXVI] (Zweig, Stefan. *Sternstunden der Menscheit,* "*Die Flucht zu Gott*". Fischer Bucherei, 1964, pág. 136).

Acaso no quepa una crítica más certera de la mistificación esencialista del sentimiento amoroso que un pasaje de la *Sagrada Familia* donde se concibe "la persona amada como un objeto material" dentro de un contexto socio-histórico determinado y donde se habla de la percepción concreta de esa "masa del objeto" que tanto ha sido vilipendiada por los teorizadores que creen en la subjetividad absoluta del acto cognitivo. "El amor es un materialista desprovisto de sentido crítico (puro) y de sentimiento religioso... Más que ninguna otra cosa, el amor hace creer al hombre en (la existencia) del mundo material" (*op. cit.*, cap. VI, sección 3).

En relación con la concepción agápica de la sociedad en general, se ha observado que "la ideología religiosa solo puede cumplir su función de mixtificación universal proponiendo a los diversos individuos tomados en abstracto, fuera de su pertenencia de clase, una reconciliación afectiva, irracional y confusa"[CXVII] (Verret, Michel. *Les marxistes et la religion,* Éditions sociales, Paris, 3a. ed., 1971, pág. 61). Empero, como lo señala el mismo autor, las religiones del amor vinieron de hecho a compensar en un plano simbólico e ilusorio el desgarramiento real de la comunidad arcaica en clases antagónicas y, en algunos casos (como, por ejemplo, el del cristianismo primitivo tal como lo explicara Engels) la mixtificacion involucrada en esa compensación ejerció una

influencia "progresista" en la evolución de la sociedad en la medida en que sirvió de factor de movilización espiritual de las diversas clases oprimidas contra el sistema imperante en aquel entonces (*op. cit.*, págs. 68, 73 y 156-7). A este respecto cobra significado el siguiente comentario de Marx sobre el lema abstracto de la fraternidad universal utilizado por la malhadada revolución de febrero en Francia:

> "(Este)… éxtasis de fraternidad, confraternización y fraternización universales..., esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esto de conciliar sentimentalmente los intereses de clase contradictorios, de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la Revolución de Febrero"[CXVIII] (*Les luttes de classes en France.* Éditions sociales, Paris, 1948).

A su vez haciendo una distinción entre el cristianismo "ingenuo" del pueblo y el cristianismo "jesuitizado", Gramsci reconoce en el primero una eficacia de "fermento" ideológico en la lucha por la realización de los tres lemas de la revolución de 1789:

> "Así fermentan las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad entre los hombres, entre aquellos estratos humanos que no se ven ni iguales, ni hermanos de los demás hombres ni libres frente a ellos. Por esto en todos los movimientos sociales de las multitudes, de un modo u otro, bajo formas e ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones"[CXIX] (*Quaderni del carcere,* X).

Falta advertir naturalmente, que si la revolución de octubre no sufrió la triste suerte que experimentó la de febrero, ello se debió, entre otras cosas, a que su acción se inspiró en una concepción *política* del amor y la fraternidad anclada en los *intereses* práctico-sociales de la clase desposeída (que son, si se quiere, los de la sociedad emancipada en su conjunto) y no en una visión abstracta y bonachona de una hermandad metafísica del género humano.

Según Gramsci el franciscanismo medioeval, a la par que reflejaba la impotencia política del pueblo humilde frente a la opresión, habría constituído una trinchera ideológica contra la violación de la doctrina del fraternalismo evangélico por parte de la clase dominante: "…los 'humillados y ofendidos' se atrincheran en el pacifismo evangélico primitivo, en la desnuda 'exposición' de su 'naturaleza humana' desconocida y pisoteada, ante las afirmaciones de

fraternidad en Dios padre y de igualdad, etc."[CXX] (*Quaderni del carcere,* vol. 11. Einaudi, 1975, págs. 748-749).

22

Entre las formas más repulsivas del "adamismo" ideológico destácase la doctrina de la "emancipación" del judío en su calidad de "ser humano" o de "hombre-en-general", abstracción hecha de sus idiosincracias étnicas y culturales y en total menoscabo de sus intereses colectivos como pueblo o nación. Esta doctrina tiene sus raíces teológico-políticas en la tradición de lo que un investigador del Holocausto ha llamado "el imperialismo constantino-cristiano" (Fackenheim, Emil L. "*The Survival of the Jews*", en *The Center Magazine,* Santa Barbara, Cal., Nov-Dec. 1973), así como en el dogma paulino según el cual lo "universal" cristiano habríase sobrepuesto providencialmente a lo "particularista" judío (el lema de "ni judío ni griego", etc. la *Epístola de los Colosenses*). Dieciocho siglos más tarde, el pseudo-universalismo involucrado en dicho dogma asumirá un lenguaje laico en la ideología revolucionaria de 1789 cuyos representantes propondrán magnánimamente el lema de: "A los judíos como individuos, todos los derechos; a los judíos como comunidad, ninguno".

La naturaleza discriminatoria de una emancipación limitada al aspecto "cívico" se transparenta en la retórica filosófica de Hegel según la cual en el Estado germano-cristiano (concebido como la consumación del proceso de auto-concientización del Espíritu Universal) el judío posee esencialmente los derechos civiles y políticos en su calidad de "hombre *qua* hombre", abstracción hecha de su idiosincrasia religiosa. Esto no es óbice para que al mismo tiempo proclame la caducidad histórica del judío como pueblo afirmando que solamente el pueblo germano es portador de dicho Espíritu. Tampoco es óbice −dicho sea de paso− para que describa al "Negro" como un ser sub-humano en un lenguaje que no difiere en substancia del que un siglo más tarde los doctrinarios del nazismo utilizarán para elaborar su teoría de las razas inferiores:

> "El Negro, como ya se ha observado, pone de manifiesto al hombre natural en su estado completamente salvaje e indómito. Debemos dejar de lado todo pensamiento de reverencia y moralidad –todo eso que llamamos sentimiento– si lo queremos comprender cabalmente; no hay nada armoniosamente humano en este tipo de personaje... De acuerdo a nuestro entendimiento,

> Africa es el Espíritu No-Histórico, No Desarrollado, todavía en un estado de naturaleza primitiva y tenemos que presentarlo aquí como un ser situado tan solo en el umbral de la Historia del Mundo"[CXXI] (*op. cit.*, *loc. cit.*, trad. inglesa de J. Sibree, *Philosophy of History,* Collier and Son, New York, 1911, págs. 150 y 157).

Como lo ha señalado Fackenheim, la propuesta de 1789 escondía dos falaces presunciones, a saber: a) que el judaísmo como valor colectivo era un fenómeno anacrónico y b) que la "humanidad" del judío podía ser puesta a prueba por una sociedad que lo había oprimido por el espacio de casi dos milenios (*loc. cit.*). Ambas presunciones se hallarán también a la base de la política "sanhedrínica" de Napoleón así como de las diversas variantes "emancipatorias" en la Europa liberal del siglo XIX cuyo común denominador consistió en que se le acordaba más o menos efectivamente al individuo de filiación hebrea los derechos generales del ciudadano en el sobreentendido de que no reivindicaría para su etnia o su pueblo el derecho de autodeterminación cultural o nacional. A este respecto es de gran importancia retener que, a partir de mediados del siglo XIX, junto con el "adamismo" hegemónico (tanto en lo cultural como en lo religioso) del Estado Liberal, cobró desarrollo una forma *sui generis* de adamismo socialista en virtud del cual tanto los teorizadores de la social-democracia europea (hasta la guerra del 14) como los ideólogos del marxismo dogmático (hasta nuestros días) han reclamado igualmente del judío una asimilación incondicional en aras de un universalismo abstracto en el cual el mito teológico de la "Humanidad" con mayúscula aparece de nuevo bajo una vestidura secular. Inspirado en este mito, Otto Bauer llegó hasta el extremo de reducir el judaísmo a una parte de la "superestructura" de la sociedad capitalista negándole en consecuencia al judío todo derecho a la autodeterminación nacional. Ya Feuerbach había defendido esta posición al sostener que "la religión cristiana es la religión judía librada del egoísmo nacional" y que "si dejamos caer el límite de la conciencia nacional, tenemos, *en vez del judío, al hombre"* (*Das Wesen des Christentums*, cap. 13; el agregado de cursiva es nuestro).

Así mientras Bauer y Marx hablan del judío como un pueblo "quimera" al que el segundo solo le reconoce el derecho a una emancipación "humana" (*Die Judenfrage,* 1944), Kautzky invita al judío alemán a cometer un suicidio étnico y cultural a fin de "realizarse" en la gran familia germano socialista, que para él resultaba sinónimo de "Humanidad" (*Rasse und Judentum*).

Por su parte, Rosa Luxemburgo −inspirada probablemente en el principio de la emancipación "humana" propugnado por el joven Marx− confiesa, no sin un

toque de melodrama, que el grito del cauchero indígena del Putumayo o del trabajador negro africano resuena con tanta intensidad "en el excelso silencio del infinito" que un corazón universalista no puede reservar un rincón para el sufrimiento especial del judío ("¿Qué quieres que haga con el dolor especial del judío?... No tengo un rincón exclusivo en el corazón para el ghetto"[CXXII]; carta a Mathilde Wurm del 16 de enero de 1917, en *Briefe an Freunde,* Frankfurt am Main, Europäische Verlaganstalt, 1940, págs. 48 y ss). Como es notorio, esta concepción asimilacionista iba a encontrar más tarde una vergonzosa aplicación en la Unión Soviética donde, a la par que se alienta el cultivo privilegiado de las particularidades étnicas y culturales de otras "nacionalidades", se tolera la viciosa propaganda antisemita de los Kichko, los Yevseyev, los Bolshakov y los Zhukovs, y se insiste en que "solamente los judíos deben vivir en el limbo de la Humanidad" (Fackenheim, *loc. cit.*) practicando los valores "universales" del socialismo.

En la actualidad una variante del adamismo proletaroide (a la Luxemburgo) se halla representada por la tendencia de ciertos ideólogos de la izquierda dogmática de escamotear el carácter cualitativo *sui generis* del racismo antisemita y de minimizar el significado del Holocausto englobándolo en un horror más amplio que da a la barbarie nazi un viso de universalidad y de imparcialidad. El argumento consiste en afirmar que los campos de exterminio (en los cuales fueron gasificados y ametrallados cerca de seis millones de judíos) fueron utilizados contra *todos* los grupos "disidentes" o enemigos "sin discriminacion". Así, por ejemplo, en una reciente crítica bibliográfica de un estudio de Joseph Borkin intitulado *The Crime and Punishment of I. G. Farben* (The Free Press, Londres, 1978), se dice lo siguiente: "Las puertas de la muerte se abrieron entonces ante víctimas de todas las edades, todas las nacionalidades y todas las razas, sin discriminación"[CXXIII], "*I. G. Farben et le IIIème Reich*", en *Le Monde Diplomatique*, Paris, mars 1978). Huelga decir que con semejante argumento se puede pasar por alto el siniestro proyecto de la "solución final".

Desde una perspectiva existencialo-psicoanalítica (?), Fromm ha adoptado una posición análoga en su análisis del pretendido carácter "necrofílico" de Hitler. Así, en vez de representar una política de Estado, el odio antisemita del Führer habría sido tan solo uno de los aspectos de su aborrecimiento de toda la Humanidad y de la Vida en sí (*"life in itself"*). En consecuencia, poner el acento en los horrores del Holocausto significaría afirmar que el judío fue solamente *una* de las víctimas del salvajismo nazifascista.

Gracias a este argumento, a la par que se niega la especificidad de la tragedia judía, se escamotean los factores objetivos (étnico, religioso, económico, etc.) que se encontraban a la base del asesinato masivo de un pueblo mediante una "explicación" subjetivista de la industrialización de la muerte en los campos de concentración del Tercer Reich (véase *The Anatomy of Destructiveness*, Fawcett Crest, 1975, pág. 446).

En rigor, la ideología del "hombre-en-general" no solamente ha sido explotada para desvirtuar la división y la lucha de clases en la sociedad capitalista, sino también para ocultar el hecho de que en la vieja "cárcel de naciones" construída por el régimen zarista todavía queda un pueblo prisionero al cual se le niega el derecho a la autodeterminación en nombre de un pretendido "humanismo proletario".

En el segundo caso se empieza por buscarlo ideológicamente a Adán bajo la piel de Abraham y se termina por desollarlo vivo al segundo sometiéndolo a una asimilación enajenante cuando no a una hegemonía etnopolítica que lo mutila en su calidad de portador de una cultura nacional milenaria que se niega a perecer.

Conviene llamar, por otra parte, la atención sobre el hecho que el adamismo *teológico* ha servido en ocasiones de subterfugio para una racionalización vergonzante del asimilacionisno. Puede servir de ejemplo la patética argumentación empleada por Franz Rosenzweig cuando en 1913 se proponía formalizar su conversión a la religión cristiana (propósito que, como se sabe, abandonó a último momento). Sostenía entonces el autor de *La estrella de la redención* que la Revolución Francesa debía considerarse como el resultado de una cristianización de la idea de nación y, por ende, como un triunfo del judaísmo universalista (véase *Judaism Despite Christianity,* Schocken Books, New York, 1971; trátase de una compilación epistolar editada por Eugen Rosenstock-Huessy, amigo y corresponsal de Rosenzweig). Este punto de vista fue aceptado más tarde por Rosenstock-Huessy para quien la "gran idea de humanidad", tal como la concibieran los ideólogos de 1789, habría consistido en

> "descubrir al Hombre detrás de los hombres, a la naturaleza detrás de las naciones, a Adán detrás de Shem, Ham y Japhet, (vale decir) a la gran identidad de todos los seres humanos detrás del credo, la fe, el color y la raza" (*Out of Revolution,* Morrow and Co., New York, 1938, pág. 235).

Lo que tanto Rosenstock como Rosenzweig olvidaron convenientemente es que, en lo que al pobre Shem se refiere, esa generosa noción de una "gran identidad humana" venía acompañada de un lema que ya se ha citado más arriba y según el cual todos los derechos debían serle acordados al judío en su calidad de "individuo" pero ninguno en su condicion de "comunidad" (léase: pueblo).

El caso de Isaac Asímov constituye un ejemplo "laico" de este adamismo asimilacionista. En una entrevista publicada en la edición internacional del "Jerusalem Post" del 3 de octubre de 1977, este escritor trata de ocultar lo que se ha dado en llamar el "auto-odio judío" bajo una retórica "universalista" mediante fórmulas tales como la necesidad de realizar un esfuerzo común "para salvar la civilización como un todo" o la obligación de "ser específicamente humano" por encima de toda diferencia étnica o nacional. La naturaleza abdicativa del adamismo asimoviano queda revelada cuando se pronuncia en contra de una existencia étnica separada para el judío so pretexto de que "el precio es el odio, el antisemitismo y una masacre ocasional" y cuando dice no creer que dicha existencia "sea un fenómeno tan maravilloso que llegue a justificar a un Hitler". (La entrevista fue realizada por el poeta israelí David Avidan).

Se ha observado con razón que el pillaje del tesoro moral del pueblo judío ha sido facilitado por el judío "universalista", el cual ha creído y cree todavía que la barbarie del Holocausto solo será reconocida por el mundo si se considera a las victimas de esa barbarie como "seres humanos" más bien que como judíos; y que esta supuesta distinción entre lo judío y lo humano ha sido una plaga en la existencia del pueblo judío desde que Gordon formulara su lema asimilacionista: "Sé un hombre fuera de tu hogar y un judío dentro del mismo" (Alexander, Edward. "*Stealing the Holocaust*", en *The Jerusalem Post Magazine,* Abril 30, 1981).

En lo que respecta a esta actitud claudicante puede aplicársele un juicio que Elie Wiesel pone en boca del soldado sabra Yoav en *A Beggar in Jerusalem*: "Creo que todas las palabras grandilocuentes sobre el alma y la conciencia de la humanidad fueron inventadas por los judíos perseguidos como escudos o excusas para que no tuvieran que luchar"[CXXIV] (*op. cit.*, cap. VIII).

En el presente ensayo se ha intentado analizar algunos aspectos más o menos "civilizados" de la mixtificación adamista con atención a la manera como el mito de la Gran Familia ha sido utilizado para tergiversar los problemas de

clase y reprimir los derechos de las minorías étnicas. Déjase para otra ocasión el estudio de una variante bárbara (a la vez exclusivista y totalitaria) de dicha mixtificación en virtud de la cual se ha hecho objeto de toda clase de discriminaciones y atrocidades a determinados grupos étnicos y nacionales con el odioso pretexto de que las características físicas, psicológicas o morales de las víctimas no corresponden plenamente a la definición (ideológica) de lo "humano", tal como lo ha formulado la clase, la casta o la etnia dominante, debiendo colocarse en consecuencia a esos grupos fuera del ámbito de la comunidad. Entre las diversas manifestaciones de esta forma salvaje de adamismo pueden mencionarse la política brahmánica de los "intocables", el "apartheid" sud-africano y, sobre todo, la doctrina del eugenismo nazi-fascista con su programa de exterminación de los enfermos mentales y las "razas sub-humanas".

23

Con referencia a la noción de una Humanidad impoluta, un portavoz del catolicismo progresista en los Estados Unidos ha llamado la atención sobre el carácter nefasto del superantropismo nazi:

> "Vemos en el Holocausto un intento de crear un 'superhombre' para desarrollar ese paradigma verdaderamente liberado de la humanidad universal. Para este fin, todos las sobras de la humanidad –los judíos, los polacos, los gitanos– tuvieron que ser eliminados... Tan a menudo el universalismo no ha sido más que un intento de privar a las personas de su individualidad... Aquellos que no se conforman deben morir, físicamente o al menos religiosa y culturalmente"[cxxv] (Pawlikowski, John T. *Christian Attitudes on Jews and Judaism,* "*The Theological Agenda of Jews and Judaism*". I. J. A., London, June 1975).

En relación con este aspecto del problema es de gran importancia distinguir entre la demixtificacion de las ideologías esencialistas de la Humanidad, tal como ha sido intentada más arriba, y la crítica cavernícola del humanismo histórico (tanto el burgués como el socialista) realizada por los ideólogos del imperialismo racista. Tanto en su intención como en sus efectos, esta crítica tiende menos a destruir el concepto abstracto de una Humanidad a-histórica que a escamotear las nociones de clase social y de conflictos de clase mediante la elaboración de esa categoría no menos a-histórica y mixtificadora que es la

de la "Raza" o por el suplantamiento del concepto de historia universal por el del mito de una "historia racial". Fuerza es reconocer que Gumplowicz estaba en lo cierto cuando decía que el concepto de "Humanidad" carecía de todo contenido sociológico y que se confundía con la noción de especie. Esto no quita que su propio concepto de "Lucha de razas" sea igualmente mitológico y que el de Raza posea una connotación más zoológica todavía que el de Humanidad. Las dos citas siguientes pueden servir de ejemplos de esta malévola seudo-crítica del humanismo:

> 1- "Ni bien hablamos de la humanidad en general, vemos en la historia un desarrollo, un progreso, una educación, etc., de la 'humanidad', dejamos el terreno seguro de los hechos y flotamos en abstracciones huecas. Esta humanidad, sobre la cual tanto se ha filosofado, sufre de la grave aflicción de que no existe en absoluto"[CXXVI]. (Chamberlain, Houston S. *Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts,* 2 Aufl. Munchen, 1900, Bd. II, S. pág. 703).
>
> 2- "La historia mundial como historia racial es el rechazo de hoy de esta enseñanza en decadencia de la Humanitad"[CXXVII]. (Cf. Rosenberg, Alfred. *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, 2a. ed., Munchen, 1931, pág 588).

Fuerza es reconocer, sin embargo, que esta concepción praxiológica de la naturaleza humana contrasta con la posición un sí es no es metafísica adoptada por el joven Marx en otros pasajes de los *Manuscritos de 1844* donde, en un lenguaje que recuerda el esquema mitológico de la caída y el rescate, se habla de una enajenación de "la verdadera esencia humana" en el proceso de la formación de la propiedad privada de los medios de producción, así como de un retorno a y una reconquista de dicha esencia (el "retorno del hombre a su esencia como ser humano social, es decir humano" y la "la recuperación del hombre") mediante la instauración de una sociedad colectivista o un "humanismo práctico" que se define ya sea como una "humanidad socializada" o como "la consumación naturalista del hombre" que sería al mismo tiempo "la consumación humanista de la naturaleza". Bajo el régimen capitalista la esencia humana del trabajador habría sufrido un proceso de degradación hasta quedar reducida a un ejercicio puramente biológico de las funciones de la nutrición, la sexualidad y la satisfacción de las "necesidades vulgares" impuestas por la naturaleza externa, con lo cual se habría eliminado la diferencia existente entre lo humano y lo zoológico ("El animal se convierte en humano y el humano en animal"). En vez de representar la libre satisfacción de una "necesidad vital

humana", el trabajo enajenado se habría trocado en una actividad forzada y la vida misma en un mero "medio de subsistencia" desprovistos ambos de la dignidad originaria. La "des-humanizacion" (*Entmenschlichung*) se habría instalado "dentro de la economía política" razón por la cual la revolución social poseía un carácter universal tendiente a recuperar "el status de la condición humana" y "la dignidad del trabajo" perdidos con el advenimiento de la propiedad privada; esta recuperación representaría una verdadera "resurreccion de la naturaleza" y una abolición de la contradiccion existente entre sujeto y objeto mediante el desarrollo de "las fuerzas vitales" y las capacidades latentes del hombre como especie autoconciente y como "ser apasionado". No somos capaces de comprender un lenguaje humano... Somos tan extranjeros a nuestra esencia humana que el lenguaje íntimo de esta esencia se nos aparece como un ultraje a la dignidad humana y que el lenguaje enajenado de los objetos de valor se nos aparece por el contrario como la dignidad humana (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844).

En un lenguaje que ha merecido la aprobacion de Fromm (por coincidir con su concepción freudo-existencialista de la conducta), Marx habla todavía en *El capital* de una "naturaleza humana en general" que sería diferente de la "naturaleza humana tal como ha sido modificada en cada época histórica". Cabe señalar que el concepto de la *Entmenschlichung* (des-humanización) continúa ejerciendo también una poderosa influencia en el pensamiento de diversos economistas marxistas contemporáneos que se distancian del llamado freudo-marxismo.

A título de ejemplo, se puede mencionar un pasaje sobre la deshumanización del trabajo bajo el sistema capitalista en un libro de Baran y Sweezy intitulado *Monopoly Capital* (Penguin Books, 1968, pág. 331). La persistencia de dicho concepto ha permitido a un escritor cristiano norteamericano escribir un ensayo sobre, lo que no sin un grano de razón, llama los aspectos "religiosos" de la doctrina de la enajenación en los manuscritos del joven Marx (Ramsey, Paul. *9 Modern Moralists*, "*Religious Aspects of Marxism*". New American Library, New York and Toronto, 1970, cap. 3).

Los conceptos de "alienación" y "deshumanización", tal como se hallan definidos en los *Manuscritos de 1844,* representan algo así como una variante laica del mito de la Caída puesto que presuponen una esencia humana primigenia impoluta (el "*menschliches Wesen*") que habría degenerado a raíz del advenimiento del régimen de la propiedad privada. Estas ideas resultan superadas en buena parte en las obras de madurez de Marx donde el fenómeno

de la alienación mismo aparece concebido como una etapa positiva del proceso antropogénico y un momento inevitable de la transición de una formación histórico-social a otra superior. En este caso se trataría de una *caída dialéctica* o una síntesis regresiva seguida por un salto más elevado. Quedaría por elucidar todavía si en ocasiones este tipo de caída no puede terminar en un estado de inercia o entropía histórica irreversible (véase el ensayo intitulado *El vuelo de Caliban* en el presente libro).

Aún así resulta imposible negar que la concepción adamista se hace presente todavía en varios escritos posteriores de Marx, como lo prueban los ejemplos siguientes: En la *Sagrada Familia* se habla de "la pérdida del carácter humano" del individuo bajo el régimen capitalista y de "la integración de la totalidad de la humanidad" bajo el sistema socialista de producción cuando el interés privado sea reemplazado por el interés humano". Mediante una transposición laica del esquema mitológico de la Caída y la Redención al proceso de la historia, se dice, además, que "el ser humano está perdido en el proletariado" en el que "la abstracción de la humanidad" llegará a su máximo cuando la conciencia teórica que el trabajador tiene de esa pérdida será suplantada por una necesidad compulsiva práctica de rebelarse contra el estado de des-humanidad (*Entmenchlichung*) en que se halla sumido.

En la *Cuestión Judía* se contrapone la "emancipación humana" a la emancipación civil y política y se afirma que con el advenimiento de la sociedad comunista los derechos del ciudadano, que reflejan una universalidad irreal y una soberanía fantástica del individuo, serán reemplazados por "los derechos del hombre" como expresion de la primera de las mencionadas emancipaciones. En *La Miseria de la Filosofía* se contrapone las "relaciones humanas" a las relaciones de producción y se afirma que el capitalismo ha disuelto todas las "relaciones orgánico-naturales" que existían entre los individuos transformándolas en relaciones de dinero. En la décima tesis sobre Feuerbach se establece una distinción entre el viejo materialismo, representativo de la sociedad civil, y el nuevo materialismo, representativo de la "humanidad social". En la *Contribución a una crítica de la filosofía del derecho* de Hegel se habla de "una pérdida total de la humanidad" bajo el régimen de la propiedad privada de los medios de producción y de "una redención total de la humanidad" por intermedio del proletariado y la revolución.

Existen también residuos adamistas en la *Grundriss* de 1857-8 donde el concepto de alienación aparece de nuevo, y en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857-9.

Es solamente en su crítica del antropologismo abstracto de Feuerbach que Marx se muestra liberado del humanismo esencialista así como del prejuicio degeneracionista que anima a su teoría juvenil de la enajenación:

> "Feuerbach resuelve el ser religioso en ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de este ser real, se ve obligado a hacer una abstracción del curso de la historia y de presuponer un ser humano abstracto aislado, de concebir solamente la esencia de la humanidad bajo la forma de la especie..." (Marx, *Tesis sobre Feuerbach,* 6 y 7; también *Miseria de la filosofía* donde se rechaza el esencialismo ético).

Según Feuerbach, la esencia del hombre se manifestaría solamente en "todos los hombres juntos", porque el hombre no es un individuo sino un ser "específico". El prójimo sería "el mediador entre mi persona y la sagrada realidad de la especie", realidad que se confundiría con la de la comunidad y, por ende, de la Humanidad en su conjunto y solo llegaría a realizarse en el amor (*Das Wesen des Christentums*).

Sin convalidar el prejuicio bio-psíquico y libertario que se encuentra a la base de la sedicente concepción freudo-marxista del individuo y la sociedad, se puede convenir con el escritor checo Kalivoda que la teoría de la "enajenación" del joven Marx representa un residuo de "mixtificación romántica" en la filosofía alemana (Kalivoda, Robert. *Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, pág. 100). También se puede convenir con Karel Teige en que el "ser natural"[CXXVIII] del hombre, tal como se halla definido en los *Manuscritos de 1844,* constituye una tentativa de concebir algo así como "el eterno humano"[CXXIX] en la evolución de la sociedad (citado por Kalivoda). No es de extrañar, pues, que Hendrik Man haya celebrado jubilosamente la publicación de los *Manuscritos de 1844* arguyendo que la etapa "humanista" en la obra de Marx constituía algo así como un mentís retrospectivo a la concepción materialista de la historia (de Man, Hendrik. "*The Newly Discovered Marx*", 1932, trad. inglesa en *Bulletin de l'Association pour l'étude de l'oeuvre d'Henri de Man,* No. 8, Genève, déc. 1978). Abstracción hecha de que este argumento es un perfecto *non sequitur,* lo que importa señalar es que el adamismo de los Manuscritos en cuestión fue utilizado por H. de Man para apuntalar su concepción reformista del

socialismo así como su doctrina burguesa de la "alegría del trabajo" y el "bien comunitario".

Quedaría aún por aclarar que no todas las formas del humanismo, sino tan solo las perversiones esencialistas del mismo, han ejercido una influencia mixtificadora en la historia. Pensar lo contrario implicaría desconocer el papel progresista desempeñado por el humanismo de la burguesía renacentista en su lucha contra el feudalismo y el cristianismo ascético (73); o por el movimiento iluminista de la Enciclopedia en su batalla contra el absolutismo monárquico y la intolerancia religiosa (74); o para dar también dos ejemplos filosóficos individuales, ello equivaldría a negar el impacto positivo producido por el humanismo naturalista de Lucrecio y el humanismo ético de Lessing en la antigua Roma y la Alemania del siglo XVIII respectivamente. En el caso de Lessing cabe señalar, sin embargo, que su pensamiento contiene una fuerte dosis de esencialismo abstracto y romántico. Así, en uno de sus escritos contrasta la necedad y maldad del individuo con la nobleza del "hombre en general". Esta nobleza se revelaría en la dilatación incesante de las fronteras del entendimiento humano y en la sabiduría de las leyes que rigen la vida colectiva (*Sämtliche Werke,* Stuttgart, tomo XIX, pág. 26).

Significaría, por otra parte, cerrar dogmáticamente los ojos ante la evidencia de que, pese a los poderosos factores de orden material e ideológico que siempre han condicionado el doloroso desarrollo de la cultura, el proceso antropogénico desencadenado por la producción social de los medios de subsistencia ha resultado en la acumulación de un tesoro técnico, moral y estético que constituye el patrimonio general de la sociedad en su conjunto. Desde este ángulo (y no obstante las aberraciones que desde su muerte ha sufrido el sistema por él creado) cobra significado la afirmación de Lenin según la cual la cultura proletaria debe ser el desarrollo lógico de la suma de los conocimientos elaborados por la humanidad bajo el yugo de la sociedad capitalista.

> "Pero si intentarais deducir de esto (la tradición libresca) que se puede ser comunista sin haber asimilado el tesoro de conocimientos acumulados por la humanidad, cometeríais un craso error, …solo se puede crear esta cultura proletaria conociendo con precisión la cultura que ha creado la humanidad en todo su desarrollo y transformándola...". (La cultura proletaria como invención de especialistas es) "una pura necedad. La cultura proletaria tiene que ser el desarrollo lógico del acervo de

> conocimientos conquistados por la humanidad bajo el yugo de la sociedad capitalista, de la sociedad terrateniente, de la sociedad burocrática" (Lenin, *Tareas de las Juventudes Comunistas.* Discurso pronunciado en el III Congreso de la Unión de Juventudes Comunistas de Rusia el 2 de octubre de 1920).

Afirmación cuyo contenido ha sido explicitado, no sin un dejo triunfalista por dos vulgarizadores de la filosofía marxista en la Union Soviética: "La cultura socialista representa (el "debe" de Lenin se impone hoy en día más que nunca) el registro histórico de los logros de toda la cultura humana anterior, el pináculo del desarrollo de la humanidad"[cxxx] (Rosental-Iudin, *Petit dictionnaire philosophique,* Moscou, 1955, pág. 112).

El futuro dirá si, como lo pensaba Gorki, con el advenimiento del régimen soviético se han puesto las bases para la elaboración de "un humanismo proletario auténticamente universal... cuyo objetivo es la "liberación de los trabajadores de todas las razas y de todas las naciones" (citado por Rosental & Iudin, *op. cit*., pág. 252) o, si como lo pretenden dichos vulgarizadores, el "humanismo socialista" puede reposar exclusivamente sobre el principio de la propiedad colectiva de los medios de producción y la noción teórica de que "el hombre es el capital más precioso" (*loc. cit.*).

24

Tras exponer la función generalmente negativa del mito burgués del "Hombre", el propio Althusser se ve obligado a reconocer que en un determinado período histórico este mito desempeñó un papel progresista en la lucha contra la ideología providencialista del feudalismo que le negaba al hombre la capacidad de hacer la historia (véase su *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973, pág. 25).

A su criterio, el hecho de que la "canción humanista" haya tenido casi siempre por objeto afirmar, bajo la máscara de la universalidad, los privilegios de una clase determinada no invalidaría la noción de "un socialismo con rostro humano" ni la de una "abolición de la explotación del hombre por el hombre"(véase el ensayo "*Marxisme et humanisme*", en *Pour Marx*, pags. 225-8). En un severo análisis del pensamiento de Althusser sobre esta cuestión, otro escritor francés ha sugerido que, si bien el derecho burgués ha producido en el plano económico la categoría del sujeto "libre" de explotar el trabajo del otro y

en el plano político el concepto abstracto del "Hombre por encima de las determinaciones de clase", la teoría humanista puede servir como instrumento mediante el cual "se afirma la protesta y la voluntad de aquellos que se rebelan contra su poder". Según la circunstancia histórica el humanismo funcionaría siempre "como el discurso de una clase en lucha". Es así que en una etapa determinada de la revolución soviética la citada fórmula de "el hombre, el capital más precioso" pudo ser utilizada en la lucha contra el fascismo.

Así también,

> "…en el mismo preciso momento en que el libro de Althusser aparecía en el mercado teórico francés, los trabajadores de Lip lanzaron su desafío al orden burgués en nombre de este principio: la economía está al servicio del hombre, no el hombre al servicio de la economía. ¿Estarían todavía estos trabajadores en 1844?"[CXXXI] (Ranciere, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Gallimard. Paris, 1974, págs. 27, 157, 167, 267-8).

Acaso la respuesta a esta pregunta sea de doble filo: *sí,* en la medida en que los dirigentes del sindicato utilizaban dicho principio con el objeto de movilizar la "opinión pública" en favor de los trabajadores; *no,* en la medida en que su desafío involucraba una concepción esencialista de lo humano más allá de los intereses de clase. Se podría hacer una reflexión análoga con respecto a un discurso pronunciado por Fidel Castro ante el Congreso Cultural de La Habana (1968) en el cual se felicitaba de una "Conciencia Universal" en la lucha contra los peligros de la agresión y de la guerra a la vez que reclamaba la creación de una "ética universal" frente a las acciones del imperialismo (véase la revista *Granma*, enero 21 de 1968).

Pese a todo, no deja de ser cierto que, como lo ha indicado otro comentarista de Althusser, "en la medida en que su ideología se libera de las concepciones burguesas y pequeñoburguesas, las masas no se reconocen a sí mismas como "hombres" ni buscan reclamar su 'dignidad humana'"[CXXXII] (Karsz, Saul. *Théorie et politique: Louis Althusser*. Fayard, Paris, 1974, pág. 267). Cabe explicitar esta observación diciendo que el oprimido o el desposeído que se ha liberado de la mixtificación "fraternalista" no se reconoce como miembro de una Humanidad abstracta e intemporal regida por valores trascendentales sino como un hombre (con minúscula) que reivindica, junto con sus *semejantes,* el principio de la dignidad *social* en una lucha histórica contra las explotaciones de casta, de etnia o de clase.

En principio se podría convenir con Schaff que cada época (por más que habría que examinar cuidadosamente el significado que se desea atribuir a la noción de época) ha tenido su propia variante "humanista" que en un aspecto u otro puede merecer una valoración *histórica* positiva; pero es importante hacer la salvedad de que semejante valoración no debe ocultar el hecho de que, sin excepción, las diversas formas del humanismo burgués (entre las cuales cabe incluir también la del socialismo utópico), así como ciertas formas del llamado "humanismo proletario" en la actualidad, han sido utilizadas (si no de inmediato, en un segundo tiempo socio-político, por así decirlo) con el objeto −como el mismo escritor lo reconoce− de transferir el problema de la fraternidad universal del terreno de la lucha social y económica al campo de "la abstracción utópico-moralista" (Schaff, Adam. *La filosofía del hombre*, *op. cit.*). Es evidente, en efecto, que tanto en el caso del humanismo renacentista como en el del iluminismo enciclopédico, el impulso "progresista" original fue reemplazado más tarde por una retórica universalista encaminada a disimular las relaciones de poder en una sociedad dividida en clases antagónicas.

El escritor yugoeslavo Markovic ha sostenido que la tesis sobre Feuerbach posee un valor crítico-práctico solamente si se postula la existencia de una "naturaleza humana general" originaria que habría ido modificándose progresivamente para adoptar una variedad de formas socio-antropológicas bajo la influencia de determinados factores de orden económico y cultural a través de la historia. De lo contrario, se correría el riesgo de caer en una concepción relativista y puramente descriptiva del devenir social en virtud de la cual todos los tipos histórico-antropológicos (los "conjuntos de relaciones sociales" de Marx) serían axiológicamente equivalentes. "Un conjunto histórico de relaciones sociales solo puede evaluarse críticamente y superarse si se lo confronta con una visión de posibles referencias sociales más humanas: esto presupone un concepto de valor general de la naturaleza humana"[CXXXIII]. A juicio de Markovic esta visión estaría prefigurada en el pensamiento del propio Marx. Así, en la *Heilige Familie* se establece una distinción entre los "instintos fijos" del hombre, que subsisten bajo todas las condiciones socio-históricas y solo son modificables en su forma y dirección, y los "instintos relativos" cuya operación depende de un determinado tipo de organización social. Así también, en *Das Kapital* (vol. 1, Berlin, 1962, pág. 637, nota al pie) se afirma, en oposición a la interpretacion utilitarista de Bentham, que en el análisis de toda acción, movimiento o relación social es menester distinguir entre lo que se debe a la naturaleza humana en general ("*die menschliche Natur im allgemeinen*") y

lo que proviene de la naturaleza tal como ha sido modificada en cada época histórica ("*die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur*"). Por otra parte, como se menciona más arriba, en los *Manuscritos de 1848* se habla del socialismo como de una superación positiva de la enajenación de la esencia humana producida por el advenimiento de la propiedad privada de los medios de producción y de un retorno a la naturaleza social, vale decir "humana" del hombre ("el Retorno del Hombre a su esencia como ser humano social, es decir humano"[CXXXIV]).

Según Markovic, un examen de esta última obra muestra que en el pensamiento del joven Marx los "rasgos empíricos negativos" del hombre (tales como la propiedad privada, la agresividad y la irracionalidad) no forman parte de esa naturaleza genérica sino que son los productos pasajeros de dicha enajenación. (Véase Mihailo Markovc, "Gesellschaft", en una colección de ensayos de diversos autores intitulada *Veränderung der Gesellschaft. Sechs konkrete Utopien*, Fischer Bucherei, 1970, esp. págs. 22-23).

Es discutible que el "concepto del valor general de la naturaleza humana", tal como lo propone el escritor yugoeslavo, pueda hallar un fundamento teórico sólido en lo que se ha dado en llamar el pensamiento antropológico de Marx, por más que no se puede negar que la concepción de la naturaleza humana, tal como se halla expuesta en los *Manuscritos de 1844,* adolece de un fuerte prejuicio esencialista (heredado principalmente de Feuerbach) que aparece superado casi por completo en *El* c*apital* donde la teoría idealista de la alienación da lugar a los conceptos del fetichismo de la mercadería y la "*Charaktermaske*". Sea como fuere, el propio Markovic reconoce que la noción de una naturaleza humana genérica se presta fácilmente para "una idealización ingenua, romántica y utópica" del proceso social (*loc. cit*., pág. 22); a lo que cabría agregar que su "*allgemeines Wertkonzept*" (concepto de valor general) puede servir de cántaro para llevar agua al molino ideológico del adamismo, vale decir, para escamotear la estructura clasista de la sociedad y para negar la naturaleza socio-histórica de la moral y el derecho.

Las nociones de "*Gattungswesen*" (ser específico) y de "*menschliches Wesen*" (esencia humana) tal como aparecen en los *Manuscritos de 1844,* provienen en realidad del concepto de "ser específico" enunciado por Feuerbach en *Das Wesen des Christentums* para distinguir la conciencia humana de la conciencia animal (solamente el hombre sería conciente de su especie). Según el joven Marx, la enajenación del trabajo habría privado al hombre de su existencia genérica en tal forma que la misma se tornó en un mero "medio de vida" *(op.*

cit.). Esta idea tiene, a su vez, un antecedente en la definición que da Hegel del trabajo como una "*gehemmte Begierde*" (deseo refrenado) y como una exteriorización ("*Veräusserung*") de una capacidad humana primordial (*Rechtsphilosophie*). Como lo ha observado Mandel, la teoría hegeliana de la alienación, y por ende la del Marx de los *Manuscritos,* es de cuño antropológico y metafísico porque busca el origen de la enajenación del trabajo no en una forma determinada de la sociedad sino en la *naturaleza humana* (o, más exactamente, en la *naturaleza* pura y simple) o en un "hombre genérico" que nunca existió (Mandel, Ernest. *La formation de la pensée économique de Marx.* Maspero, 1967, pág. 157). En la *Deutsche Ideologie* Marx habría abandonado la noción del *Gattungswesen* para formular una concepción *histórica* de la alienación en función de una serie de factores socio-materiales tales como la división del trabajo y la producción mercantil. Alfred Schmidt ha mostrado como se operó el pasaje de una concepción a la otra (*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1962).

Como lo ha señalado Althusser, todas las fórmulas del humanismo idealista del joven Marx son de cuño netamente feuerbachiano, cuando no se inspiran en el humanismo libero-racionalista de Kant y Fichte (como por ejemplo, la afirmación de que la "libertad constituye... la esencia del hombre" –artículo sobre "La Libertad de Prensa", en la *Rheinische Zeitung* de Mayo de 1842).

Entre estas fórmulas se destacan las siguientes: "para el hombre, la raíz es el hombre mismo"; "la vida genérica del hombre" o el hombre como un ser naturalmente comunitario ("*Gemeinwesen*")*;* la "humanidad esencial"; la "emancipación humana" (en contraste con la emancipación política); la pérdida de una esencia humana preexistente y su recuperación en el "hombre total" (*Man*, 1844) gracias a la acción revolucionaria del proletariado concebido cuasi religiosamente como "clase universal" portadora de los dolores e intereses de la Humanidad en su conjunto (véase "Marxisme et humanisme", cap. VII del libro *Pour Marx,* Maspero, Paris, 1966). Althusser ha observado igualmente que en los *Manuscritos de 1844* Marx respeta todavía fielmente la noción esencialista de la "naturaleza humana" tal como la misma se hace presente en la doctrina antropológico-comunitaria de Feuerbach.

En rigor, toda la teoría de la "alienación", basada en una pretendida función "deshumanizadora" del capital arranca de una visión adamista; es recién en una etapa posterior, y, sobre todo, a partir de *El capital*, que esta visión cederá su lugar a una concepción dialéctica del comportamiento humano con el acento puesto en las categorías de formación histórico-social, relaciones de

producción, ideología, etc. En efecto, en sus escritos maduros tanto Marx como Engels combaten la ideología adamista haciendo hincapié en el carácter contradictorio y polémico de la sociedad y la historia. Así, en el borrador de una carta a Bebels, Liebknecht y otros, redactado en septiembre de 1879, precisan su concepción del humanismo realista en relación con la estructura antagónica de la sociedad capitalista: "Cuando descartamos la lucha de clases como un fenómeno doloroso y 'vulgar', no queda nada como base para el socialismo, sino el 'amor verdadero de la humanidad' y una fraseología vacía sobre la justicia"[CXXXV]. Como lo ha señalado Lenin,

> "Karl Marx en su Capital se burla de la pompa y la grandilocuencia de la gran carta democrática burguesa de las libertades y los derechos humanos, toda esta fraseología sobre la libertad, la igualdad, la fraternidad en general... A estas pomposas declaraciones sobre derechos, Marx opone la manera simple, modesta, práctica y cotidiana con que el proletariado plantea la cuestión: reducción de la jornada laboral por parte del Estado..."[CXXXVI] (*La grande initiative,* juin 1919).

Es interesante observar, por otra parte, que el autor de *El capital* no solo ha fustigado la ideología del "amor a la Humanidad" sino que ha denunciado también la noción fetichista de "pueblo" cuando la misma sirve para borrar las diferencias de clase en aras de una pretendida unidad esencial de intereses del sector mayoritario de la sociedad. Así, en un discurso pronunciado el 15 de septiembre de 1850 ante el consejo general de la Liga Comunista, se dirige a la minoría de Willich en los siguientes términos: "De la misma manera como los demócratas han hecho de la palabra *pueblo* un fetiche, vosotros haceis un fetiche de la palabra *proletariado*". Así también, en la *Crítica del programa de Gotha,* Marx acusa al partido socialista unificado de Alemania de haber tomado en préstamo de la Liga (burguesa) por la Paz y la Libertad la expresión "hermandad internacional de los pueblos" en vez de hablar de la fraternidad internacional de los trabajadores.

Lenin explicita el pensamiento de Marx sobre este asunto de la forma siguiente:

> "Marx habla de 'pueblo'. Pero sabemos que siempre ha luchado sin piedad contra las ilusiones pequeño burguesas sobre la unidad del pueblo, sobre la falta de lucha de clases. Marx no borraba las distinciones de clase; en este vocablo reunía determinados elementos capaces de hacer la revolución hasta el final"[CXXXVII]

(*Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique,* III, juin-juillet, 1905). (75)

25

Fieles a esta concepción anti-esencialista de la naturaleza humana, varios escritores marxistas contemporáneos han condenado la ideología adamista propugnando en su lugar una visión dialéctica del amor y el odio en la lucha, contra las explotaciones de clase. Así, a juicio de un eticólogo sovietico:

> "Si el humanismo burgués hablaba del hombre en general, el humanismo socialista ve hombres reales, históricamente concretos, pertenecientes a clases diferentes. Esta es la razón por la cual el amor hacia los hombres enseñado por el humanismo socialista implica el odio contra los explotadores, la lucha contra ellos"[CXXXVIII] (Chichkine, A. *Éthique, Regards sur quelques doctrines éthiques*, Éditions en langues étrangères, Moscou, sin fecha, pág. 366. Esta obra ha sido publicada bajo los auspicios de la Academia de Ciencia de la URSS).

Elevándose contra la pretensión de los ideólogos de la burguesía de presentar la moral de la clase dominante como un patrimonio de toda la humanidad, otro eticólogo sovietico ha argüido que "En la moral comunista proletaria el contenido de clase coincide con el de toda la humanidad", porque "el humanismo marxista-leninista está íntimamente vinculado con el odio a los enemigos del hombre". Al mismo tiempo sustenta que la moral socialista representa "un tipo superior de humanismo" porque solamente ella "descubre el sentido y el significado moral y social de la categoría de la felicidad" (Yacovlev, M., *Manual de materialismo histórico,* versión castellana, cap. X "*La moral como forma de la conciencia social*". Ed. Cártago, Buenos Aires, 1965: del original ruso *Istoricheski Materialism*).

Un filósofo soviético ha declarado que "bajo ningún concepto debe el proletariado justificar la debilidad contra sus enemigos de clase con el argumento de que la humanidad y la conciencia son abstractas"[CXXXIX] (L. M. Archangel, en un estudio sobre las *Categorías del pensamiento marxista,* citado en la versión alemana por William E. Barton en "*Ethical Aspects of the Christian-Marxist Dialogue*", en *What Kind of Revolution?* Editado por James Klugmann y Paul Oestreicher, Panther Books, 1968). Por su parte, un filosófo de la

Alemania del Este ha sostenido que "el amor por los trabajadores y el odio irreconciliable contra los explotadores son las características del humanismo socialista..."[CXL] (Reinhold Miller, *Vom Werden des sozialistischen Menschen,* citado por William E. Barton, *loc. cit.*). A su vez, un conocido filósofo polaco ha definido el humanismo socialista como un humanismo "militante" que se ocupa de "hombres concretos" que defienden determinados intereses en una sociedad determinada y que enseña por consiguiente "no solo amar a los hombres sino también *odiar* a los enemigos del humanismo"; a bregar por "el desarrollo general de la persona humana pero sin tratar en un sentido absoluto el amor hacia el prójimo" (Adam Schaff, *La filosofía del hombre*, traducción castellana del original polaco, sobre "El conflicto de los humanismos").

A su vez un escritor inglés ha sostenido que la concepción cristiana del amor del prójimo no es incompatible con la concepción marxista de la lucha de clases:

> "Los marxistas están profundamente motivados por su visión de un mundo futuro de fraternidad y amor, pero igualmente sienten profundamente que para alcanzar un mundo de amor, deben luchar contra aquellos que se interponen en su camino... y enfrentar el amargo hecho de que el Amor exige lucha"[CXLI].

En la misma vena afirma que "el humanismo revolucionario" se caracteriza por el hecho de que considera a los hombres y las mujeres como seres concretos y reales con diferentes relaciones sociales y no como portadores abstractos de una abstracta "esencia humana", razón por la cual se interesa no solamente en el futuro de la humanidad sino también y sobre todo en el *ahora* de la clase productiva con sus problemas de la jornada del trabajo, la educación, etc. (Klugmann, James. *What Kind of Revolution*?, "*Communism—the Future*". Ed. by Klugmann and Oestreicher, Panther Books, 1968). Para dar un ejemplo más, dos conocidos vulgarizadores de la filosofía marxista han señalado que hasta en sus mejores manifestaciones el humanismo burgués tiene un alcance limitado puesto que "hace abstracción de las condiciones materiales de vida de los trabajadores, pasa por alto el problema de la libertad real de estos últimos y fundamenta los ideales humanistas en la propiedad privada y el individualismo". Al mismo tiempo han llamado la atención sobre el hecho de que los razonamientos de los ideológos del humanismo burgués "por lo común tienen como fin encubrir los reales defectos del capitalismo, su esencia anti-humana" (Rosental-Iudin, *Diccionario filosófico,* versión castellana. Ed. Universo, Buenos Aires, 1967, pág. 224).

Cabe reconocer empero que en la mayoría de los casos la defensa de este humanismo marxista-leninista "revolucionario" o "militante" contiene todavía importantes vestigios del adamismo ideológico involucrado tanto en la doctrina de Feuerbach como en el pensamiento del joven Marx. Así, en el mismo pasaje del *Diccionario filosófico* de Rosental y Iudin se lee que al abolir la propiedad privada y la explotación de clase, el socialismo establece relaciones "auténticamente humanas" entre los individuos transformando al hombre en "amigo, camarada y hermano". Esta fórmula que –dicho sea de paso– proviene del Programa del PCUS, ha sido retomada por otros autores soviéticos para distinguir el humanismo colectivista del humanismo burgués. En un estudio de equipo sobre la persona y la sociedad publicado en 1967, a la par que se reproduce el citado lema, se declara que el constructor del comunismo se caracteriza "por la clara conciencia de que tiene que ser una partícula de humanidad", razón por la cual las expresiones de "nosotros" y "los otros" solo poseen para él un significado convencional "que se refieren más bien al concepto de distancia en el espacio que al concepto de afinidad moral o ideológica" (?). Fundamentalmente lo que importa es "la noble cualidad humana que es la sensibilidad hacia el prójimo" que se traduce en "el respeto riguroso de la dignidad humana" y "la humanización de las relaciones sociales". Para mayor abundamiento se nos informa que, considerado desde este ángulo, el burocratismo adquiere las dimensiones de un crimen de *"lèse-humanité"* puesto que, como lo habría observado Lenin, refleja una actitud de indiferencia por el destino del hombre (*Personne et société*, Éditions du progrès, Moscou, 1967; obra redactada bajo la dirección de B. Tschesnokov y V. Krapouchine, págs. 188, 205-6 y 330). Tras defender la tesis del amor proletario y el odio de clase, Reinhold Miller asevera que este odio es al mismo tiempo generador de las verdaderas "cualidades humanas" del sacrificio, el coraje y el altruismo (*loc. cit.*). Por su parte Yakovlev, a la par que señala el carácter de clase de la ética burguesa, afirma que el código moral del constructor del comunismo "sintetiza todo lo progresista y común a toda la humanidad que rige en las relaciones humanas" (*loc. cit.*). En un libro cuyo título delata un enfoque adamista, Schaff, tras rechazar la doctrina del "prójimo en general" y hacer la apología del odio de clase en nombre del amor al "prójimo verdadero", afirma que el humanismo socialista es "tan viejo como el latido de los corazones y el tumulto de los pensamientos humanos ante la calamidad ajena…; como el amor al prójimo y los ideales de felicidad y de igualdad que se ligan a él". Al mismo tiempo inscribe al humanismo socialista en la tradición milenaria del "noble" humanismo burgués (inclusive en su rama cristiana), declarando que es

completamente científica la tesis según la cual "algunos aspectos de las relaciones humanas siguen siendo válidos en todas las formas asumidas por la vida social y se reflejan siempre sobre el humanismo, cualquiera que sea su contexto concreto..." (*La filosofía del hombre*, *op. cit.*, capítulo sobre "*El conflicto de los humanismos*").

En otro libro el mismo autor opina que el humanismo marxista es "real" y "radical" e "integral" porque considera al hombre como el "bien supremo" (todas estas expresiones provienen de la terminología del joven Marx), porque tiene por objeto garantizar en la práctica mejores condiciones para la realización de la "felicidad humana" y porque abraza a "toda la Humanidad" en su protesta contra "la deshumanización de la vida" (*Marksizm a jednostka ludzka, Warszawa*, 1965; tomado de la versión portuguesa intitulada *O Marxismo e o Individuo*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967).

De un modo análogo, Corliss Lamont, uno de los portavoces del movimiento humanista en los Estados Unidos, sale en defensa de una concepción ético-naturalista del hombre definiéndola como "una filosofía de alegre servicio para el mayor bien de toda la Humanidad (y) el gozo de la existencia de una generación a otra a través de las eternidades del tiempo" (*Humanism as a Philosophy*, New York, 1950, cap. 1).

En un texto más reciente, Schaff se aleja de la posición adamista para denunciar como una fraseología sin sentido toda prédica tendiente a ocultar bajo un manto solidarista la estructura antagónica de una sociedad dividida en clases. Al mismo tiempo llama la atención sobre la relación concreta inextricable que debiera existir entre la noción de fraternidad y las de igualdad social y libertad política:

> "Sin libertad e igualdad de todos los seres humanos, la fraternidad entre ellos es una imposibilidad y un eslogan discordante.
>
> ... Así que no se trataba en absoluto de libertad, y mucho menos de libertad absoluta, sino de libertad política con una esfera de acción bien definida... Quien proclama la caridad y ve en ella no solo una frase vacía, sino un programa de acción, debe al mismo tiempo, le guste o no, ser un opositor de los enemigos de la caridad, debe luchar contra ello... Pero justo cuando el marxismo tiene ese objetivo para el futuro, en la situación actual, en el estado actual de las cosas, en el que las fuerzas que son verdaderamente 'para', y las otras que están verdaderamente 'en contra' del logro de este

objetivo y se enfrentan en la lucha de clases, no pueden proclamar consignas abstractas de fraternidad, reconciliación y amor"[CXLII] (se trata de la hermandad socioeconómica y política concreta, D. E.) (Schaff, Adam. *Brüderlichkeit*, *"Unser Ziel und der Weg. Die Lösung der Brüderlichkeit im Marxismus*". Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, págs. 77-84. Colección de ensayos de diversos escritores).

Posiblememte el ejemplo más notorio de adamismo emboscado resida en la distinción que Althusser pretende establecer entre el humanismo como concepto "práctico-ideológico" y el socialismo como concepto "teórico-cientifico". Si por una parte denuncia la función mixtificadora de los principios de la "igualdad", la "fraternidad" y la "razón", tal como lo utilizara la burguesía montante con el objeto de dar a sus reivindicaciones de clase un carácter de *universalidad*, no tiene ningún reparo en afirmar por otra parte que el "antihumanismo marxista teórico... no suprime la existencia histórica del humanismo".

Semejante enfoque le permite no solamente interpretar el proceso de "liberalización" en la Unión Soviética como el resultado de una convergencia de dos tipos diferentes de humanismo de la persona, a saber, el socialista y el liberal-burgués-cristiano, sino de afirmar, además, que el primero constituye un coronamiento de los "aspectos más nobles" del segundo, de acuerdo a la fórmula del joven Marx según la cual el comunismo sería "la apropiación de la esencia humana por el hombre".

Durante más de cuarenta años, el humanismo socialista en dicho país "antes de expresarse en términos de libertad personal, se expresó en términos de dictadura de clase" porque en esta etapa solo podía tratarse de un "humanismo proletario", tal como lo había previsto el Marx de *El capital*. En cambio, en la actualidad (1966) el humanismo socialista de la persona representaría en la URSS "la realidad histórica de la superación de la dictadura del proletariado", en contraste con el "humanismo de clase" en la China comunista que continuaría inspirándose en la doctrina del "antihumanismo teórico" (véase *"Marxisme et humanisme"*, cap. VII del libro *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1966, págs. 225-58; también "*Note complémentaire sur l'humanisme réel*", *op. cit.*, pág. 258).

Desde un punto de vista práctico-histórico toda crítica del adamismo debe evitar tanto el "humanismo especulativo" de un Garaudy como el "anti-humanismo teórico" de un Althusser. Como lo ha señalado Maurice Caveing, el primero tiende a interpretar el marxismo a la luz del humanismo abstracto feuerbachino de los *Manuscritos de 1844* ignorando el cambio producido en el pensamiento teórico de Marx a partir de la sexta tesis sobre Feuerbach, donde se define al individuo como "el conjunto de las relaciones humanas", así como en *La ideología alemana* (donde se explicita este concepto como "esa suma de fuerzas de producción, de capitales, de formas de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentran como datos existentes"). Al mismo tiempo, este humanismo interpreta la sexta tesis desde un punto de vista socio-psicológico, en vez de concebir la llamada "esencia humana" en su contexto histórico "y dentro de *formas* determinadas por la estructura de las relaciones sociales (de clase)".

En cambio, el anti-humanismo teórico, si bien rechaza como mixtificadora la noción abstracta de "hombre" cae en el extremo contrario de un estructuralismo impersonal que reduce la vida social a un juego automático de categorías económicas o ideológicas:

> "Bajo el bisturí del anti-humanismo teórico, parece que el marxismo se reduce a una teoría de estructuras sociales impersonales y de transformaciones que ocurrirían independientemente de los hombres: las relaciones de producción, las ideologías, etc. serían los autómatas de este teatro abstracto donde los individuos no estarían concernidos ni serían participantes"[CXLIII] (Caveing, Maurice. *Psychologie et marxisme*, "*Le marxisme et la personnalité humaine*". Union Générale des Éditions, Paris, 1971, pág. 216).

Tergiversando el sentido dialéctico de la definición que Marx da del individuo como "un conjunto de relaciones sociales", uno de los voceros de la escuela althusseriana afirma gratuitamente que el análisis marxista no admite la existencia de una multiplicidad de sujetos concretos como "centros" o "intersecciones" de la praxis colectiva. Dichas relaciones reflejarían directamente las estructuras económicas sin la mediación de las conciencias individuales. A la noción de una intersubjetividad práctica, producto de la ideología psicologista, habría que anteponer el concepto de una "ausencia

radical de centro" en el proceso de la producción así como la idea de que el individuo es un mero efecto de la práctica social "(véase Balibar, Étienne. "*Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*", en *Lire le Capital* de L. Althusser y E. Balibar, II, Maspero, Paris, 1970, pág. 151). En realidad la estructura althusseriana, es ella misma un producto ideológico que, como la del *"Arkheanthropos"* u Hombre-arquetipo, se presta para escamotear la naturaleza antagónica del proceso social así como la importancia de la conciencia (subjetiva) de clase en la orientación revolucionaria de dicho proceso; en suma, en vez del mito del "Gran Hombre" tendríamos el mito de la *Gran Estructura* en la que tanto los individuos como las clases desaparecen como por encanto.

Caveing ha precisado con justeza la posición que conviene adoptar con respecto de estos dos extremos señalando al mismo tiempo la naturaleza histórica del patrimonio humano y la influencia negativa que la división social del trabajo ha ejercido sobre el disfrute de este patrimonio por parte de la clase desposeída.

En un estudio sobre las raíces sociales de la religión, un escritor marxista francés ha tratado de establecer una distinción entre el significado histórico y el significado filosófico de la palabra *humanismo*. El segundo tendría su origen en una concepción idealista de la práctica social según la cual toda forma de comportamiento se halla condicionada por las exigencias de una esencia intemporal en la naturaleza del hombre independientemente de los factores materiales de su existencia; el primero, en cambio, tendría su fundamento en una interpretación dialéctica de la producción y el trabajo gracias a la cual dicha práctica es concebida como un proceso de valorización social de la especie humana en su lucha contra la naturaleza. (Verret, Michel. *Les marxistes et la religion*. Éditions sociales, Paris, 3ª ed., 1961, pág. 235). Teóricamente semejante distinción no carece de cierta validez si se trata de analizar la función ideológica que una determinada forma de fraternalismo (ya sea ética, religiosa o política) puede haber desempeñado en un contexto socioeconómico concreto. Conviene tener presente, empero, que en la práctica las dos acepciones se prestan a confusión y que esta confusión ha dado lugar a que algunos pensadores progresistas hayan sucumbido a la superchería adamista olvidando que la filosofía misma es un producto de la historia. Sea como fuere, el remedio más efectivo contra semejante peligro consiste en aplicar la regla del Marx maduro según la cual en el estudio de la sociedad no hay que partir del "hombre" sino de un "período económico determinado"(Notas sobre Wagner, *El capital*. Ed. Sociales, tomo III, pág. 249) o, para emplear una fórmula

utilizada en *La ideología alemana*, que hay que partir de las condiciones históricas dadas y no del individuo 'puro' en el sentido de los ideólogos. Huelga decir que en dicha regla Marx se refiere al "hombre en general" de Feuerbach (y también de Proudhon) concebido como una esencia inherente en cada individuo tomado aisladamente y no al ser humano definido como "el conjunto de las relaciones sociales" (*Tesis sobre Feuerbach*, 6) y cuya verdadera "naturaleza *antropológica*" no es ni más ni menos que "la naturaleza transformada por la industria" (*Manuscritos de 1844*). En una carta a Paul Annenkov del 28 de diciembre de 1848, Marx fustiga la noción proudhoniana de una "razón impersonal de la humanidad… siempre igual a sí misma" describiéndola como una "fantasmagoría dialéctica" fuera del tiempo y el espacio.

Al mismo tiempo explicita en la siguiente forma su propia concepción de lo "humano":

> "Las fuerzas productivas son el resultado de la energía humana práctica; pero esta energía está a su vez condicionada por las circunstancias en que se hallan los hombres, por las fuerzas productivas ya conquistadas, por la forma social preexistente, que ellos no crean, que es el producto de la generación anterior (…). En consecuencia: la historia de los hombres nunca es otra cosa que la historia de su desarrollo individual" (Carta de Karl Marx a Pavel Annenkov, 28 de diciembre de 1846. C. Marx & F. Engels, *Correspondencia,* Ediciones Política, La Habana, s. f.).

Ginebra, 1981.

Notas

David Efrón, un héroe escapando del estereotipo

(1) Agradecimientos: A Sonia Colombo y Raquel Bonin, Bibliotecaria y Coordinadora de Archivo Histórico respectivamente, del Colegio del Uruguay, Concepción del Uruguay, por la información exhaustiva y entusiasta. A Analía Vicario, por buscar pacientemente en el Archivo Histórico de la Universidad de Buenos Aires; a Soledad Zapiola, del Área de Archivo Documental e Investigaciones del Museo Casa de Ricardo Rojas, por su generosidad para permitirme acceder a las cartas de Ricardo Rojas; a María Inés López, por sus sugerencias al corregir el manuscrito y por el entusiasmo contagioso; y a Gabriela Efrón, hija de David, por abrirme todas las puertas para que esta investigación rindiera sus frutos.

(2) Los datos biográficos o los textos encomillados que no estén acompañados por referencias explícitas, fueron proporcionados por Gabriela Efrón, en entrevistas por correo electrónico, entre noviembre de 2016 y julio de 2017.

(3) La metapsíquica era una ciencia fronteriza que se desarrollaba con fuerza en Europa, de la que participaban muchos científicos reconocidos, como William Crookes, Oliver Lodge o Charles Richet, entre otros, para estudiar fenómenos controvertidos como la clarividencia, la telepatía o la psicokinesis, y que en Argentina tenía algunos lectores selectos, como los médicos Gonzalo Bosch, Fernando Gorriti o Enrique Mouchet.

(4) Sobre este aspecto, se puede consultar un artículo específico publicado recientemente: Gimeno, J. (2017). *David Efrón, el pionero olvidado*. *E-Boletín Psi*, 3.

(5) Recuperado de: http://dloc.com/CA03599022/00308/18x?search=mundo.

(6) Recuperado de: https://www.newspapers.com/newspage/42086019/.

(7) Recuperado de: http://ufdc.ufl.edu/UF00025065/00001/1.

(8) Se refiere al periodista, docente y escritor José Méndelson (1891-1969), que publicó, entre otros, *Génesis de la colonia judía en la Argentina*, en *50 años de colonización judía en la Argentina*. Buenos Aires: DAIA. 1939.

(9) Recuperado de archive.rockefeller.edu/publications/resrep/pdf/pereyra.pdf .

(10) Recuperado de: http://www.unz.org/Pub/NewMasses-1945jul17-00027.

(11) Recuperado de: http://www.unz.org/Pub/SaturdayRev-1945aug11-00016a02.

(12) Posteriormente se publicó con el título de "*Raíces económicas del atraso económico del Noroeste argentino*" en la revista Claves (Salta), en los números de julio (primera parte, págs. 10-11) y agosto (segunda Parte, págs. 10-11) de 2000.

(13) Recuperado de: https://books.google.com.ar/books?id=iEsrAAAAYAAJ&pg=PA2&dq=Survey+of+Research+on+Latin+America+by+United+States+Scientists+and+Institutions.

(14) Recuperado de: www.drum.lib.umd.edu/handle/1903/16647.

(15) Recuperado de: staging.ilo.org/public/libdoc/ilo/ILO-SR/ILO-SR_NS35_span.pdf.

(16) Recuperado de: http://libguides.ilo.org/PueblosIndigenasALC/ProgramaAndino.

(17) Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1850-373X20140001&lng=es&nrm=iso.

(18) Otras ediciones aún posteriores son: *Gesture, Race and Culture*. The Hague: Mouton & Co, 1972; y *Gesto, Razza e Cultura*. Milano: Studi Bompiani, 1974.

(19) Recuperado de: https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/1613.

El vuelo de Caliban

(*) En *La tempestad*, de William Shakespeare, Caliban es un salvaje primitivo, esclavizado por el protagonista, Próspero, y representa los aspectos más materiales e instintivos del ser humano, frente al otro sirviente, Ariel, que representa lo elevado y lo espiritual (nota de los editores).

(1) Es lo que Burckhardt llama el elemento de "bastardía" en la historia (*op. cit.*). A su vez, Meinecke habla de un portal a través del cual "algo desprovisto de sentido" irrumpe a menudo en la historia (*Aphorismen und Skizzen*).

(2) "(El hombre) cuando desea mostrarse como un ser divino, deja ver a la bestia que lleva dentro". *Spaccio della Bestia Trionfante*, III.

(3) Luciano de Samosata expresa simbólicamente una idea análoga cuando en el *Icaro Menipo* nos dice que el héroe realiza su vuelo hacia la Luna con un ala de águila y otra de buitre.

(4) Este tipo de optimismo halla su máxima expresión en el *Politisches Gespräch* de Ranke. Acaso su mejor antídoto consista en la lectura del sobrio ensayo de Burckhardt intitulado "*Üeber Glück und Unglück in der Weltgeschichte*", en *Weltgeschichte Betrachtungen*, Kroner, Stuttgart, 1918, págs. 273 y ss.

Se ha contrastado la visión "burguesa" del progreso lineal basada en la idea de una infinita perfectibilidad del género humano (Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Lessing *et al.*) con la visión "socialista" del progreso espiral, basada en la noción de un movimiento ascensional de un plano a otro cuya curva general comprendería sectores transitorios de retrocesión o de caída (Engels). En realidad, ambas padecen de lo que podría denominarse el complejo del optimismo ideológico puesto que se niegan a reconocer en la "geometría" del proceso histórico-social la existencia de figuras tales

como el desplome catastrófico, la caída irreversible y el callejón sin salida. Esta observación es también aplicable a la visión cíclica de la historia (Vico y cía.).

A propósito de la teoría saltatoria, justo es reconocer que lo que Engels iba a sostener medio siglo más tarde en su *Dialéctica de la naturaleza* con respecto a los fenómenos físico-químicos y biológicos, Leopardi ya lo había intuído en forma negativa en relación con el conocimiento y la realidad en general. Así, en una entrada del *Zibaldone* del 21 de octubre de 1820, dice lo siguiente: "Pasar del conocimiento al no conocimiento, del ser al no ser, de cualquier cosa a un estado inferior no se hace gradualmente, sino de un salto y en forma instantánea"[XXVII]. (El texto integral de este diario filosófico, literario y lingüístico fue publicado entre 1898 y 1900 por una comisión encabezada por Carducci, bajo el título de *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*).

(5) Prefacio de la *Phänomenologie des Geistes.*

(6) Alusión a la parábola en el evangelio de San Juan, XII, 24, según la cual la "muerte" de la simiente implicaría necesariamente el nacimiento de una nueva planta. Desprovisto de su sentido teológico, la concepción agustiniana del *defectus* no deja de tener cierta atingencia con la noción de síntesis regresiva, tal como se describe en el presente ensayo. En efecto, para el obispo de Ipona la libertad implica la capacidad de "desfallecer" (*deficere*), de "declinar" (*declinare*), de tender hacia el no-ser (*ad non esse*). En cuanto al "gusano irrefutable", trátase de una imagen empleada por Valéry en su *Cimetière marin*. Trataríase de algo así como una "entropía" en el universo moral.

(7) Alusión a una metáfora utilizada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* para describir el esfuerzo incesante que el Espíritu Universal realiza para romper la costra que lo separa de la luz del Sol. Esta metáfora tiene su orígen en un pasaje del *Hamlet* donde el príncipe grita al fantasma de su padre: "¡Bien trabajado, viejo topo!".

(8) Se piensa también en las palabras del "Constructor" en la *Eneida*: "*Manent opera interrupta, minaeque / Murorum ingentes*" (IV, 88).

(9) Balero: En Argentina, México y Uruguay se nombra así a un juguete de malabares compuesto de un tallo, generalmente de madera, unido por una cuerda a una bola horadada por uno o varios agujeros de un diámetro ajustado al tallo. El objetivo del juego es hacer incrustar un eje delgado del tallo al hueco de la bola. En España se conoce como "boliche". En el texto es usado metafóricamente.

(10) En su poema *Die Musse*. Cf. su poema *Stimme des Volkes* donde trata el mismo tema en otra forma: "El arte secular voluntariamente inmolado en aras de aquellos a quienes nadie imita; el hombre mismo, el artista, con su propia mano, para honrar a los dioses, ha destruido su propia obra"[XXVIII].

(11) "Una cosa bella es un goce eterno… jamás caerá en la nada"[XXIX] (primeras líneas del *Endymion*). Sin embargo, en uno de sus sonetos Keats reconoce que la Muerte es

más intensa que la Belleza (*Why did I laugh)* y en una de sus odas observa que la melancolía habita junto con "la Belleza que debe morir" (*Ode on Melancholy*). Además, en lo que acaso sea su más hermoso poema, realiza una síntesis dialéctica de estas dos nociones mediante la imagen de un ruiseñor arquetípico cuyo trino se escucha a través de los tiempos, pero que despierta en el corazón del poeta el deseo de morir en la plenitud de la noche: "Pero tú no naciste para la muerte, ¡oh, pájaro inmortal!… la voz que oigo esta noche pasajera, fue oída antaño por el emperador y por el rústico;… ahora más que nunca parece amable morir, extinguirse sin pena, a medianoche, en tanto tú derramas toda el alma en ese arrobamiento"[XXX] (*Ode to a Nightingale*, VI-VII).

(12) "pero siempre sigue siendo un reino de necesidad"[XXXI].

Redondo es bueno

(1) En oposición a la teoría epistemológica de Wittgenstein, según la cual este sujeto representaría el "límite" de la esfera, en el presente ensayo se la concibe como un elemento integral de la misma dotado de la capacidad de contemplar como espectáculo el entorno del que forma parte. Wittgenstein está en lo cierto, empero, cuando dice que no hay lugar en el universo para un sujeto metafísico y que nada en el campo óptico (léase lógico) permite deducir que este último sea visto desde afuera por un "ojo". ("Dices que se comporta como el ojo y el campo óptico, pero en realidad no ves el ojo, y nada en el campo de la lógica sugiere que sea visto por un ojo"[XVIII] *Tractatus logico-philosophicus*, aforismo 5. 633).

(2) A la par que rechaza la noción de una *Forma* estática presentista (que se encuentra a la base tanto de la teoría de Kohler, Koffka, Wertheimer *et al.* como de la "teoría de campos" y el esquema del "espacio vital" de Lewin), el autor de las presentes líneas considera que el concepto de "*closure*" (encerramiento) propugnado por algunos de estos investigadores para explicar la tendencia del sujeto a rellenar los huecos, por así decirlo, de la figura con el objeto de conferirle una organización estable, puede resultar de utilidad en relación con el fenómeno de la "esfericidad" de la percepción, el concepto y el sentimiento, tal como se analiza en este ensayo.

Para una crítica del gestaltismo estático puede consultarse Jean Piaget, *Le structuralisme*, P. U. F., 1968, págs. 9-13. El padre de la epistemología genética se alza con razón en contra de la concepción de "formas sin comienzo que corren el riesgo... de unirse al terreno trascendental de las esencias". En su lugar aboga por la noción de una "estructura operatoria" sometida a un proceso de composición ininterrumpido y formando parte de un sistema de transformaciones en el cual cada forma es a la vez estructurada y estructurante.

(3) "Porque para dibujar un límite para pensar, deberíamos poder pensar en ambos lados de esta frontera (deberíamos ser capaces de pensar en lo que no podemos pensar)… La lógica llena el mundo, y los límites del mundo también son sus

límites"[XIX] (Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Wien. Introducción y aforismo 5. 61. 1918). "Nuestra vida es tan infinita como nuestro campo óptico es ilimitado"[XX] (aforismo 6. 4311).

(4) A la par que sostiene la idea de una "indivisibilidad de las cualidades finitas" y la existencia de lo que llama "las mínimas de la imaginación", el filósofo escocés se pronuncia en favor de una concepción configurativa del pensamiento: "La idea de un grano de arena", dice, "no es divisible ni separable en veinte ideas diferentes, ni mucho menos en un número infinito" (*op. cit.* parte II, sección 1).

(5) En realidad, esta idea ya se hace presente en el viejo Leucipo quien habla de una pluralidad de *kosmoi* afirmando que cada uno de ellos está envuelto en una membrana (*hymen*) circular. En un lenguaje poético, también Herder ha dado expresión a la idea de un encogimiento ontológico en un pasaje de sus *Conversaciones sobre Dios*:

"La pequeña lágrima (de agua) que encuentras cada mañana en el cáliz de la rosa te muestra, Theano, la ley en virtud de la cual la Tierra, los astros y hasta los sistemas-mundos han tomado forma. Si permitimos que nuestra fantasía conciba en amplio vuelo el Universo, el resultado no será un Coloso sino una esfera que reposa sobre sí misma."

(6) En un lenguaje un sí es no es pascaliano, Pierre Auger describe al hombre como un espectador del "mundo de las geometrías" condenado a desaparecer tarde o temprano con la extinción de la gran llamarada cósmica que lo ha producido:

"En este universo de campos de fuerza y radiación, poblado por galaxias y nebulosas, el hombre se siente terriblemente solo, arrojado allí como para ser el espectador sigiloso del despliegue de estas inmensas volutas de polvo cósmico y la extinción progresiva de la gran oleada de energía que los puso en marcha"[XXI].

A diferencia de Pascal, empero, concibe la materia orgánica (y particularmente la que, con su complejidad cualitativa, es propia del ser humano) como una "zona de permanencia" relativa, como un "islote" que se acrecienta y se complica en el océano del devenir que la amenaza (*L'homme microscopique*. Flammarion, Paris, 1952, págs. 49-50 y 232).

(7) En cierto sentido, y abstracción hecha del prejuicio cosmolátrico que la anima la doctrina estoico-panteísta del *deus rotundus*, combatida tanto por la escuela epicúrea como por los teólogos cristianos, contiene en germen el doble concepto de globalidad y plenitud epistemológica que se encuentra a la base del presente ensayo (para detalles de esta doctrina, véase Pepin, Jean. *Théologie cosmique et chrétienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1964, págs. 113-117).

El mono multidimensional

(1) Ruyer, Raymond. *L'animal, l'homme*. Gallimard, Paris, 1964; Morin, Edgard. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Seuil, Paris, 1973. Si bien la imagen que Morin se hace

del hombre se halla viciada por un prejuicio corticalista, su idea de una "hipercomplejidad" antropológica (véase sobre todo el capítulo 3 intitulado *L'homme générique*) se asemeja en parte a la noción de "multidimensionalidad" tal como se halla expuesta en el presente ensayo.

(2) Aristóteles llegó a afirmar que las abejas y las hormigas podían considerarse como insectos políticos habida cuenta de que viven en un estado de sociedad natural. Esta parece haber sido también la opinión de Hobbes quien, con referencia a la opinión del Estagirita, establece una distinción entre comunidad de naturaleza y comunidad de institución.

(3) Aristóteles atribuye exclusivamente esta capacidad (la famosa *noesis-noeseos*) al Ser Supremo. En cambio, Hegel definió al hombre como un ente a través del cual la Razón Universal (a diferencia del inconciente de Anaxágoras) toma conciencia de sus propias leyes (*Philosophie der Geschichte*). En la actualidad, el criterio de la auto-conciencia es empleado con frecuencia por los investigadores de la psicología zoológica para distinguir al hombre del animal.

(4) Según Vico, la palabra *humanitas* provendría del término *humando* (sepultar). El filósofo napolitano observa que los antiguos romanos definieron las sepulturas como *"foedera generis humani"* y que Tácito las describe como *"humanitatis comercia"* (*Scienza Nuova*, lib. l, apartados 12, 333 y 357).

Minerva duplex

(1) Se refiere al 7 de noviembre de 1793.

(2) No por nada el Príncipe de las Tinieblas lleva también el sobrenombre de Lucifer −noción dialéctica que Spinoza hará extensiva al Dios-Naturaleza ("*Lux se ipsam et tenebras manifestat*", *Ethics*, II, 43) y Hegel al Espíritu del Mundo ("En la luz pura se ve tan poco como en la oscuridad absoluta", *Phänomenologie des Geistes*).

(3) Así, en un estudio sobre la "sociedad abstracta", el sociólogo holandes Zijderveld afirma que a menudo las instituciones ocultan detrás de un manto de semi-racionalidad un contenido ideológico irracional que tiende a legitimizar las acciones de grupos de interés determinados (*The Abstract Society,* Penguin Books, 1972, cap. 6, pág. 143). Esta observación peca, a su vez, de abstracta en el sentido de que refleja una concepción esencialista de la razón y una visión "hipócrita" de la racionalidad institucional, cuando en la realidad la primera puede desempeñar "honestamente" una función socialmente retrógrada sin tener que esconder lo que en este ensayo se llama su cara "salvaje".

(4) Véase Bentham, Jeremy. *The Handbook of Political Fallacies*. Harper and Brothers, New York, 1962. Espec. el cap. XI sobre las "falacias antirracionales".

(5) Véase Lukacs, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft*; Aufban, Berlin, 1953, págs. 88-89. Traducción francesa *La Déstruction de la raison*, vol. 2, págs. 310-11. Cf. también Lukacs,

Georg. *L'esprit européen. Rencontres internationales de Genève,* 1946, donde el filósofo húngaro establece una correlación entre el progreso, la democracia y el optimismo, así como una correlación inversa entre el antiprogresismo, el aristocratismo y el pesimismo (pág. 179). El punto de vista antiprogresista estaría "casi siempre en relación estrecha con el irracionalismo" (pág. 182).

En un estudio más reciente, un sociólogo holandés comete un error análogo contraponiendo abstractamente la racionalidad y la irracionalidad. Así, las ideologías adoptarían a menudo un disfraz "semi-racional" (?) a través de las instituciones, pero en realidad estas últimas serían legitimizaciones irracionales de intereses de grupo. "Modelos de racionalidad", las instituciones ocultarían frecuentemente un contenido ideológico que, por ser ideológico, sería esencialmente irracional. ("R*ationality and Institutionality*" en Zidjerveld, Anton C. *The Abstract Society.* Penguin Books, 1972, pág. 143).

(6) La concepción demónica del intelecto en Lutero se debió en parte a la obsesión que el fundador del protestantismo tenía de que el ejercicio de la razón conducía a la doctrina de las "buenas obras".

(7) Cf. Pivert de Senancour, Étienne. (*Obermann*, 1840, lettre 41): "Es notable que el hombre cuya razón afecta tanto despreciar el instinto, se permita valerse de lo más ciego para justificar los sofismas de esa misma razón"[XXVI].

(8) En su poema *Stimme des Volkes*. Influenciado también por el panracionalismo de Hegel, Hölderlin se consuela empero con la idea de que el demonio del disturbio nunca llega a subvertir completamente el "orden eterno" de la Naturaleza puesto que del seno de la misma ha nacido al mismo tiempo el "espíritu de la calma" ("...y sin embargo en el orden eterno/ Nunca te hace equivocar, no borra ni una sílaba en la tabla de tus leyes,/ que también es tu hijo, o Naturaleza,/ nacido con el espíritu de la serenidad de un solo regazo"[XXVII]).

(9) *The Curse of Minerva*. Este poema fue suprimido más tarde por el propio Byron quien incorporó la parte introductiva en el tercer canto de su *Corsair*.

(10) Título de uno de los "Caprichos" del gran pintor ibérico.

(11) El atrevimiento inverso está representado por una posición dogmática según la cual existiría una rigurosa interdependencia entre "racionalismo" y "esencialismo". Independientemente de la situación sociohistórica, el racionalismo habría sido siempre el "lenguaje del orden de una sociedad de clases" reflejando una concepción "noumenal" de la realidad (Franklin, Jean. *Le discours du pouvoir*. U.G.E, Paris, 1975, pág. 130).

(12) La concepción abstracta de la racionalidad se ha hecho presente también en el campo de la crítica literaria. En lo que a la literatura alemana se refiere, Korff lo ha reducido todo a una antinomia formal entre la tendencia "racionalista" y la tendencia "irracionalista", antinomia que habría encontrado su síntesis en el "romanticismo" (H.

A. Korff. 1923-1953. *Geist der Goethezeit,* Leipzig. Para este y otros escritores, véase: Wellek, René y Warren, Austin. *Theory of Literature*. Harcourt, Brace and Co., New York, 1956, pág. 109).

(13) Citado por Fackenheim, E. "*The Nazi Holocaust as a Persisting Trauma for the Non-Jewish Mind*". *Journal of the History of Ideas*, XXXVI, April-May, 1975.

(14) En la noche del 25 de noviembre de 1980, la televisión francesa ofreció un programa intitulado *"Le Grand Débat"* en el que el principal protagonista (J. S. Schreiber) expuso durante el espacio de una hora sus ideas sobre la llamada "revolución informática" sin tocar el problema de los cambios estructurales que se imponen, para superar la grave crísis del sistema capitalista europeo ni abordar la cuestión de las relaciones de poder existentes entre los países que forman parte de este sistema y entre estos y el Japón y los EE.UU. así como la lucha de clases que está cobrando nuevas dimensiones en el interior de cada país. Ante la observación de uno de sus interlocutores de que la robotización de la economía comportaba el peligro de la instauración de regímenes elitistas y autoritarios en los países en cuestión este nuevo portavoz del racionalismo tecnócrata en Francia (véase su libro *Le défi mondial*, *Le Figaro*, Paris, 1980) solo atinó a proponer como antídoto la consabida fórmula espiritualoide de que "hay que formar al hombre" y contribuir al "florecimiento de su personalidad".

(15) Los mismos autores han llamado la atención sobre la contradicción existente entre la racionalidad de los medios que han hecho posible la realización de progresos espectaculares en los terrenos del conocimiento científico, la técnica y la organización (comunicación de masas, producción de armas supersofisticadas, etc.) y la irracionalidad de los fines o efectos en los campos socioeconómico y militar (degeneración de la cultura popular, destrucción masiva de recursos materiales y humanos, etc.) (*op. cit.*, pág. 349).

(16) En un estudio por lo demás abstruso y dogmático, un escritor francés contemporáneo ha mostrado cómo un pensador sofisticado como Bachelard ha podido permanecer indiferente a este aspecto del problema declarando que la inteligencia científica "es una capacidad de hacer robots" (*Le rationalisme appliqué*); y cómo un "humanista" como Granger ha podido caer en la trampa del cibernetismo social al afirmar que la función del pensamiento racional moderno consiste en crear "modelos de fenómenos naturales y de acciones humanas" (Gilles-Gaston Granger. 1993, décima edición corregida. *La raison*, Presses Universitaires de France, pág. 120).

(17) Sin convalidar la tentativa reduccionista de la escuela de Minkowski de interpretar ciertas conductas ideológicas en términos de patología mental, conviene llamar también la atención sobre la importancia del concepto de "racionalismo mórbido" que ella ha propugnado para describir la función retrógrada de la lógica reificadora e identificativa, en contraste con la función socio-práctica de la lógica dialéctica. (Véase, por ejemplo, Gabel, Joseph. *La fausse conscience*. Ed. de Minuit, 1962).

(18) Se piensa a este respecto en la conocida conferencia de Max Weber sobre la burocracia y la racionalización (*Wissenschaft als Beruf*).

(19) En la actualidad está de moda en el seno de ciertos círculos políticos y filosóficos que se reclaman del marxismo contraponer el "pragmatismo" a la ideología, sin parar mientes en el hecho de que tanto en el campo económico como en el social, el pragmatismo es él mismo una de las formas más mixtificadoras de la ideología.

Adamas

(1) En uno de los himnos del Veda se concibe el nacimiento del mundo como el resultado de un despedazamiento obligatorio del Hombre Primitivo que contiene todo el universo:

"El Hombre de mil cabezas/ Mil ojos, mil pies, /Después de haber cubierto la Tierra por todas partes/ Desbordó de diez dedos./ El Hombre es todo lo que es,/ Lo que fue y lo que será.../Es dueño también de lo inmortal/...Apenas nacido ha sobrepasado la Tierra/ Hacia atrás y hacia adelante/...Su boca fue el Brahman,/ De sus brazos se creó al guerrero,/ Sus piernas son el Trabajador,/ El Siervo nació de sus pies" (*Rig Veda*, 10. 90).

Los cuatro últimos versos se refieren a las cuatro castas de la antigua India: brahmana, kshatriya, vaishya yshudra, las que participarían jerárquicamente del cuerpo del Purusha u hombre Cósmico, llamado también Praiapati. En el *Brihadaranyaka Upanishad* (lib. 3) se concibe el Cosmos como un Hombre Gigantesco cuyo ojo es el Sol, etc. Este hombre máximo es el Atman que "residiendo en todos los seres es diferente de todos los seres... que constituyen su cuerpo, que del interior acciona a todos los seres... el agente interno e inmortal".

(2) Fabre d'Olivet, uno de los gnósticos de la revolución en una carta a Byron, define este concepto en los términos siguientes:

"Adán es lo que llamé el Reino hominal. Es el Hombre concebido en forma abstracta, es decir, la masa general de todos los hombres que componen, han compuesto o compondrán la Humanidad; que disfrutan, han disfrutado o disfrutarán la vida humana, y esta masa que se concibe como un ser único, vive una vida propia, universal, que se particulariza y se refleja en los individuos de ambos sexos"[CXLIV] (*Gnostiques de la Révolution*, Egloff, Paris, 1946, pág. 93-4).

(3) Es interesante observar que el derecho a la propiedad proclamado en el artículo 17 de la *Declaración Universal* ya no figura en el *Convenio Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales* y el *Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos* adoptados en 1966. Como es notorio, solo cinco países del "Tercer Mundo" estuvieron presentes en la votación de la *Declaración Universal* en tanto que los mencionados convenios fueron adoptados por 107 países. Acaso no sea impropio

sugerir que de hecho la primera constituye una *Declaración Occidental de los Derechos Humanos*.

(4) Pese a sus extravagancias hedonistas, Bentham fue uno de los primeros en condenar la doctrina naturalista del derecho: "El derecho nace de la ley; del derecho verdadero provienen derechos verdaderos, pero de la ley imaginaria, de las 'leyes de la naturaleza', provienen derechos imaginarios"[CXLV]. Dicha doctrina se ha perpetuado desde la antigüedad romana hasta nuestros días, pasando con diversas variantes, por la teología filosófica cristiana, Spinoza, Hobbes, Grotius y Kant. En *De Republica*, Cicerón habla de una "*nata lex, non a praetoribus edicta...sed penitus ex intima philosophia haurienda*" (una ley natural que no está hecha por los legisladores... sino que debe sacarse del fondo íntimo de la filosofía), en tanto que Gaius la define como "*quod naturalis ratio inter homines constituit*". Trátase en el fondo de una identificación de los conceptos de razón y naturaleza (humana) como base de un pretendido derecho congénito (el derecho racional-natural de Grotius y Kant).

En Spinoza y Hobbes nos encontramos con una variante voluntarista de dicha doctrina que corresponde a los intereses de la burguesía de su tiempo."El derecho de naturaleza", dice con feroz candidez Spinoza, "se extiende tan lejos como se extiende el poder. Los grandes se comen a los chicos en virtud de un derecho natural soberano" (*Tractatus theologico-politicus*). En cuanto a Hobbes, define este derecho como el de hacer o poseer lo que le plazca a uno (*Leviathan*).

Antes que Bentham, Hume ya había rechazado el principio del humanismo congénito y la benevolencia natural: "En general, puede afirmarse que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal..., la benevolencia pública o la consideración de los intereses de la Humanidad no pueden ser el motivo original de la justicia..." (Hume, David. *Tratado de la naturaleza*, parte 2, sección 1).

La concepción agápica del derecho ya se perfila en el pensamiento filosófico-político de Cicerón. Así, en *De Legibus* (lib. 1, sección 15) define el derecho como la tendencia que tenemos de amar a los hombres afirmando al mismo tiempo que la virtud debe ser gratuita y no "comercial". En *De Republica* (lib. 2, sección 42) compara la armonía social con la de un coro vocal cuyo efecto positivo es el resultado de una combinación reglada de notas y timbres disímiles (la "concordia de la ciudad"). Esta concordia hallaría su fundamento natural en una razón común y sempiterna del género humano: "*Est quidem vera lex, recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*" (*op. cit.*, lib. 3, sección 22). Cf. la noción de sociedad simbiótica preconizada por el calvinista Johannes Althusius (1557-1638), sociedad en cuyo seno "los simbiontes se comprometen... a comunicarse mutuamente todo lo que sea útil y necesario para el ejercicio armonioso de la vida social" (citado por Robert Nisbet en *The Social Philosophers*, Paladin, 1976, pág. 403). Althusius cita la opinión de uno de sus contemporáneos (Peter Gregory) quien compara la concordia social entre ricos y

pobres a la "dulce y agradable armonía" producida por dos liras acordadas propiamente.

(5) Parece innecesario aclarar que no se trata aquí de la dignidad humana tal como fuera concebida en la época del Renacimiento por, digamos, un Pico della Mirandola (*De Hominis Dignitate*), o un de Oliva (*De la dignidad del Hombre*), vale decir, como una profesión de fe en el carácter demiúrgico de la actividad humana y un desafío a la concepción heteronómica de la moral. (Piénsese, por ejemplo, en el himno antroposófico con que el primero termina su tratado y en la apología de la mano que hace el segundo en el suyo). Trátase solamente de la ficción metafísica de una dignidad congénita del hombre que hallaría su fundamento en el trillado versículo sobre la imagen y la semejanza, ficción que se presenta también a menudo bajo un ropaje laico. Puede servir de ejemplo de esta ficción la idea mística que Simone Weil se ha hecho de la persona humana y de la dignidad de la humanidad, independientemente del contexto histórico y de las condiciones materiales de la existencia.

(6) Verdad es que, después de haber definido magnáninamente la dignidad como una calidad inmanente en el ser humano y de sentar esta dignidad como el principio rector de todo el instrumento, en el párrafo final del mismo Preámbulo, el legislador hace modestamente marcha atrás para describir la *Declaración Universal* (inclusive −lícito es deducir− el principio en cuestión) como un mero "ideal común" que deberían alcanzar todos los pueblos y naciones de la tierra. Este pasaje subrepticio de la ideología del imperativo categórico a la de la *Realpolitik*, acaso halle su explicación en la composición heterogénea de la Asamblea y en la necesidad de hacer una concesión a los países cuya dramática experiencia ha demostrado que la dignidad humana, como la libertad, es una conquista y no un don.

(7) Pese a la inclinación que tiene de refugiarse en última instancia en una concepción adamista del derecho, por una vez Guido de Ruggiero está en lo cierto cuando observa que la forma jurídica de la *Declaración* de 1789 es de cuño jusnaturalista porque ubica la libertad y la igualdad en una condición original del hombre, cuando se trata en realidad de valores realizados progresivamente en la vida social (*The History of European Liberalism*, traducido del original italiano por Collingwood, R. G. Beacon Press, Boston, 1959, pág. 69). Refiriéndose a la filosofía del liberalismo individualista del siglo XVIII, de Ruggiero da otra vez en el blanco cuando afirma que la libertad que esta filosofía exalta

"es prácticamente una insignificancia, precisamente porque carece de contenido y se agota en la afirmación formal de una capacidad abstracta, totalmente arbitraria en su indiferencia a cualquier voluntad particular. Por consiguiente, adquiere coherencia y fuerza únicamente en su expresión histórica o polémica, que la revela como una libertad de algo, como el rechazo de algún impedimento externo que obstaculiza la libre expansión de la voluntad individual"[CXLVI] (*op. cit.*, pág. 350).

Característicamente, el historiador italiano se abstiene empero de señalar la función ideológica de clase, desempeñada por dicha filosofía, tanto en lo que respecta a la lucha de la burguesía contra el poder opresivo de la nobleza como en lo que se refiere a la tendencia histórica de la primera de menoscabar las reivindicaciones de las clases laboriosas en aras de la "voluntad general".

(8) Entre los ideólogos del llamado Tercer Mundo, Frantz Fanon ha sido el único en condenar abiertamente el racismo antisemita y en reconocer la existencia del movimiento de liberación nacional del pueblo judío. En *Piel negra, máscaras blancas* dice: "Me uní al judío, mi hermano en la miseria... Posteriormente comprendí lo que ello significaba: simplemente que un antisemita es, inevitablemente, un antinegro... Hitler no ha muerto: cuando enciendo mi radio y escucho que judíos han sido insultados, maltratados, perseguidos, digo que hemos sido engañados nuevamente". En *hacia la revolución africana* dice: "Filosófica y políticamente no existe algo así como un pueblo africano. Existe un mundo africano y un mundo de las Indias Occidentales. Por otro lado, se puede afirmar que existe un pueblo judío, pero no una raza judía". Esta posición está en manifiesta contradicción con el artículo 20 de la "Carta Nacional Palestina" de 1968 que niega la existencia de un pueblo judío y su derecho a la autodeterminación nacional.

(9) "...Dejemos que todos los Indefinidos sean demostrados, reducidos al polvo y fundidos en la Aflicción.

Aquel que anhela hacer el bien a otro debe hacerlo en los detalles ínfimos:

El Bien General es la excusa de bellacos, hipócritas y aduladores,

Porque el Arte y la Ciencia solo pueden existir en particularidades minuciosamente organizadas.

Y no en demostraciones generalizadas del Poder Racional"[CXLVII] (Blake, William. *Jerusalem*, III, 58-63).

(10) El concepto aristotélico del *ens qua ens* (el ser como tal) ha sido durante siglos la nodriza ideológica de los niños crueles de la filosofía occidental para quienes conocer significa desollar a la realidad en vivo. En la época contemporánea acaso el ejemplo más saliente de este sadismo epistemológico, sea el de Husserl quien con su reducción eidética se deleita mórbidamente en tratar de arrancarle la piel al objeto para tocar lo que ingenuamente cree ser su entraña (la "pura esencia"). En contraste, el método dialéctico consiste en invocar el principio de lo que podría llamarse la muñeca rusa del conocimiento, según el cual todo fenómeno está encerrado o englobado en otro fenómeno de otro "tamaño" (léase nivel de realidad) y así *ad infinitum* y que la llamada esencia de un objeto constituye meramente un concepto-límite mediante el cual el entendimiento trata de imaginar un punto de *non plus ultra* en el proceso de apropiación teórico-práctica del entorno. Es probable que la ideología esencialista se encuentre también a la base del atomismo clásico que buscaba un elemento simple e irreductible de la materia.

Cf. Rousseau: "Tan lenta como la idea del espíritu fue para formarse en ellos la de la materia, porque también esta es una abstracción"[CXLVIII] (*Émile ou De l'éducation*, liv. IV).

(11) Cf. Un pasaje en *La Sagrada Familia* (cap. VI) donde Marx y Engels denuncian la hipóstasis del concepto de historia. Mediante un proceso de categorización ontológica, el idealista transforma la situación histórica concreta en "un sujeto metafísico del cual los individuos reales no son más que simples representantes". (En el mismo capítulo se hallará también una crítica de la concepción abstracta de masa).

(12) En realidad, el pensamiento de Hegel en relación con este problema es contradictorio. Así, en la introducción a su *Philosophie der Geschichte* afirma que la persona es una existencia específica y no "el hombre en general", noción esta para la cual no existe una correspondencia real.

(13) Con referencia a la misma tesis, el filósofo austriaco Fischer ha criticado implícitamente la interpretación presentista del concepto de "*ensemble*" socio-relacional definiendo al ser humano como un conjunto dinámico no solamente de las condiciones sociales existentes sino de las formas institucionales que el hombre ha creado en el transcurso de la historia así como de "lo que está en proceso de devenir": "El 'conjunto' de las relaciones sociales que conforman al ser humano incluye no solo las condiciones sociales existentes, sino también sus corolarios, por ejemplo, el lenguaje, la costumbre, la tradición, y lo que está en proceso de devenir... "[CXLIX] (Fischer, Ernst. *Was Marx Wirklich Sagte*. Verlag Molden, Viena, 1968, cap. 13).

(14) Para una aguda crítica de la noción substancialista de "materia en general" o "materia como tal" puede consultarse Bazhenov, L. "*Matter and Motion*", en *Philosophical Investigations in the URSS*, ed. by Adelmann, F. J. Boston College Studies of Pholosophy, vol. IV, The Hague, 1975. Este ensayo contiene también una crítica de la noción idealista-relativista de "movimiento puro".

Históricamente, d'Holbach fue uno de los primeros filósofos en combatir la concepción esencialista de la realidad sosteniendo que "las diferentes propiedades de estas materias, sus diversas combinaciones y sus modos de obrar, que son sus consecuencias necesarias, constituyen las esencias de los seres cuya suma total compone lo que llamamos naturaleza"[CL] (*Système de la nature*, 1770, I, cap. 1).

(15) Razones de tiempo y espacio han impedido al autor del presente estudio rastrear también la influencia de la ideología adamista en el terreno de la filosofía sistemática. A título de ejemplo puede mencionarse el cógito cartesiano, el mismo que, como lo ha señalado Lefebvre, es el pensamiento de un "hombre universal" abstracto y anónimo colocado fuera del proceso histórico:

"El individuo pensante se afirma solo al transformarse en un plano de universalidad abstracta, por tanto solo negativa de su realidad concreta. El 'yo' pensante, el del filósofo, aparece como un 'yo pienso' general, como una 'cosa que piensa', *res cogitans*. Al mismo tiempo cae y desaparece el proceso real del pensamiento humano, su

movimiento histórico y dialéctico, que ha desembocado en el yo pensante, y se perpetúa en él y por él"[CLI] (Lefebvre, Henri. *Descartes*, Editions Hier et aujourd'hui, Paris, 1947, pág. 128).

La concepción esencialista de lo humano se hace presente también en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel (Introducción al curso de Berlín iniciado en 1820) donde se habla del "hombre en tanto que hombre, es decir, el hombre de una manera general, el hombre tal como lo aprehende el pensamiento y como él mismo se aprehende en pensamiento...".

(16) En su *Système des contradictions économiques* (cap. V) habla del "principio de la bribonería" en virtud del cual predica el amor del prójimo en medio de la miseria:

"La teoría de una igualdad pacífica, fundada en la fraternidad y la abnegación, es solo una falsificación de la doctrina católica de la renuncia a los bienes y los placeres de este mundo, el principio de la mezquindad, el panegírico de la miseria. El hombre puede amar a su prójimo al punto de estar dispuesto a morir por él; no lo ama al punto de trabajar para él..."[CLII].

(17) Scheler, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926, pág. 207. Esta generalización debería tomarse con un grano de dialéctica puesto que no merman los ideólogos de la burguesía que propugnan una visión temporalista de la realidad con el objeto de desviar la atención de problemas estructurales de una sociedad en crisis (piénsese, por ejemplo, en la doctrina de la "duración pura" de Bergson).

(18) Como es sabido, la concepción formalista de la muerte como condición límite se debe a Karl Jaspers. Significativamente, el mismo autor considera también que tanto la desigualdad social como la "sujeción", la "fidelidad" y el "servicio" son formas apriorísticas de la intercomunicación, independientemente de las determinaciones históricas del comportamiento individual y colectivo en una sociedad dividida en clases ("*Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*", en *Rechenschaft und Ausblick*, Munchen, 1951, pág. 292). Una idea análoga había sido enunciada anteriormente por Max Scheler. En lo que al adamismo tanatosófico se refiere, puede mencionarse también la posición de Malraux para quien el arte sería un antidestino y una "lucha común contra la muerte" en virtud de la cual "todos los hombres se sentirían unidos por encima de las contingencias del tiempo y el espacio y más allá de las diferencias culturales" (*La voix du silence*).

(19) Esto no es óbice para que el propio Fischer sucumba de vez en cuando a la mitología adamista de los orígenes. Puede servir de ejemplo un pasaje relativo a una pretendida función social unificadora del artista en la etapa temprana del capitalismo cuando por efecto de la división del trabajo el sentido securizante de integración colectiva y de solidaridad tribal habría sido suplantado por un sentimiento trágico de culpabilidad y de enajenación individualista. Comparando a dicho artista con el hechicero tribal, Fischer afirma que el papel del primero consistió en ayudar al hombre a recuperar el sentido de lo universal y "restaurar la unidad perdida del

hombre". En otra escapada adamista, Fischer dice que con el advenimiento del sistema feudal, "la voz individual se separó del coro" y el Nosotros originario se degradó para dar lugar al sentimiento de la subjetividad. (*The Necessity of Art*, Penguin Books, 1978, págs. 41-43-44-46 y 223).

(20) Razones de espacio y de tiempo han impedido al autor analizar en detalle todas estas formas, cosa que espera poder hacer en otra oportunidad. En el presente estudio se hace hincapié en los aspectos religiosos y filosóficos del adamismo.

(21) En el pensamiento de algunos poetas modernos (tales como Baudelaire y Eliot) la función socialmente niveladora o igualitaria está representada por el Pecado en vez de la Muerte, nociones que se confunden en la teología cristiana.

El adamismo de la pecaminosidad ha sido defendido recientemente por un zoólogo alemán con "argumentos" tirados del darwinismo social y el reduccionismo biológico de Lorentz. Mediante una descripción selectiva de formas hostiles del comportamiento en algunas especies animales y tribus (la asociación es por demás significativa), este autor condena como ilusorias todas las esperanzas y consuelos ofrecidos por las "religiones del más acá" (*Diesseitsreligionen*) para contraponerles la idea de una hermandad universal "más allá de la biología" basada en la consideración de que "en realidad... todos somos pecadores..." y que la única esperanza viable es de carácter sobrenatural (Illies, Joachim. *Das Geschäft der Tröster*, "*Brüderlichkeit - Hoffnung gegen die Natur*". München, 1980, págs. 108 ss).

(22) Así, Lucrecio observa que los huesos del temible Escipión yacen en tierra como los de su más ínfimo esclavo: "*Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror, ossa dedit terrae, proinde ac famul infimus esset*" (*De Rerum Natura,* III, 1034-5).

(23) Huelga decir que el tema de la Gran Niveladora se hace presente también en los escritos de Chateaubriand. Así, por ejemplo, en su *Génie du christianisme*, dice que la religión cristiana "evoca una igualdad formidable" frente a la muerte y que "para el cristianismo la muerte lo iguala todo". En el mismo pasaje habla de la "vasta comunidad de muertos, donde el grande yace al lado del pequeño; república de perfecta igualdad, donde uno no entra sin quitarse el casco o la corona..."[CLIII] (*op. cit.* Firmin Didot Frères, Paris, 1852, tome II. cap. XII: "*Des prières pour les morts*").

(24) En *Consolatión à M. du Périer*, el adamismo tanatosófico del poeta adopta la fórmula horaciana tradicional de la cabaña y el palacio: "El pobre en su cabaña,/ cubierto de paja,/ está sujeto a sus leyes./ Y el guarda que vigila/ las barreras del Louvre/ no protege contra ella a nuestros reyes"[CLIV]. Por su parte Ronsard, en su *Hymne à la mort* (1555) hace un llamado a la "paciencia" del hombre común invocando el argumento de la universalidad de la muerte: "Si los hombres pensaran algunas veces/ en que todos debemos morir, y que incluso los Reyes/ no pueden evitar el poder de la Muerte/ Tendrían en sus corazones un poco de paciencia"[CLV].

(25) Epistolas, lib. II , 2. "*Quid vici prosunt, aut horrea, si metit Orcus Grandia cum parvis, non exorabilis auro*".

(26) En España, una idea análoga se hace presente en la *Dança general,* (siglo XV). *La danza de la muerte* de Juan de Pedraza, la *Farsa de la muerte* y las *Cortes de la muerte* de Micael de Carvajal (siglo XVI), así como en la pintura macabra de Valdés Leal (siglo XVII), sobre todo en su cuadro "*In ictu oculi*" (siglo XVII) y en *El gran teatro del mundo* de Calderón en el cual el personaje igualitario es el "Mundo", en vez de la Muerte.

En la *Dança general* el fraile predicador insiste sobre el tema de la igualdad social en la tumba. En la *Farsa de la muerte* se declara que "a todos los mortales desde el Papa hasta el que no tiene capa, la Muerte hace en este mísero suelo ser iguales". En el auto de Calderón es el "Mundo", en vez de la Muerte, el que hace de personaje igualitario: lo que no ocurre en su *Saber del mal y del bien* donde la segunda hace las veces de directora de teatro: "Acabóse la comedia/ Y como el papel se acaba/ la Muerte en el vestuario/ a todos los deja iguales".

(27) En fin, en un *Soneto a la memoria de la muerte y el infierno*, Góngora habla de las "urnas plebeyas" y los "túmulos reales" frente al "Verdugo de los Días" (la Muerte) que "con igual pie dio pasos desiguales". Para detalles sobre el tema de la muerte igualitaria en España puede consultarse A. Lasso de la Vega, *La danza de la muerte en la poesía castellana*, así como Valbuena Prat, Ángel. *Historia de la literatura española,* ed. Gilli, Barcelona, 8a. ed., tomo I, págs. 230 y ss.

(28) Por su parte, haciendo suya la ya citada fórmula horaciana, Addison, a su vez habla de "la gran revista de la mortalidad" donde amigos y enemigos, monjes y prebendados, la belleza y la deformidad, etc., yacen indiscriminadamente en "el mismo montón promiscuo de materia", agregando que la muerte hace que terminemos todos siendo "contemporáneos" (Addison, Joseph. "*The Tombs in Westminster*", en *The Spectator*).

(29) Medio siglo después, una publicación religiosa suiza se hará eco de la prédica tanatosófica del filósofo ginebrino definiendo la muerte como "un principio de igualdad" y afirmando que solamente el óbito puede eliminar verdaderamente todas las diferencias existentes entre los miembros de la "gran familia humana": "Solo la muerte iguala, sin excepciones y sin restricciones, a todos los miembros de la gran familia del género humano"[CLVI] (*Charité de l'Église envers les fidèles trépassé*s. Imprimerie Vignier, Genève, 1832, pág. 77).

(30) La imagen del polvo colectivo se asemeja a la de la ceniza colectiva de Bossuet.

(31) Que yo sepa, en la literatura francesa la noción de la hermandad se hace presente por primera vez en una balada de Eustache Deschamps (siglo XIV): "Hijos, hijos, de mi, Adán, descendidos…/ Estáis todos recubiertos de una misma piel"[CLVII]. La expresión *"frères humains"* aparece por primera vez en la *Ballade des pendus* de François Villon (siglo XV). Con ligeras variantes, ha sido retomada a través de los siglos por diversos representantes del adamismo literario o filosófico.

En nuestra propia época hasta algunos hombres de ciencia han sucumbido a su hechizo solidarista. A título de ejemplo, puede mencionarse un pasaje donde Richet se enternece frente al espectáculo de una "inmensa humanidad" angustiada y lacrimosa: "Pero no estás solo en el mundo, tienes hermanos humanos, tus semejantes que también tienen el derecho de vivir... debemos secar sus lágrimas, aliviar sus angustias… retrasar sus muertes"[CLVIII] (Richet, Charles. *La grande espérance*. Aubier, Paris, sin fecha, págs. 35 y 50). Aplícase aquí una observación de Jankelevitch: el genuino amor filosófico "no cree en los abrazos que se dan los adversarios reconciliados en la filadelfia universal y la ternura general"[CLIX] (Jankelevitch, V. y Berlowitz, B. *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, 1978).

(32) El ministro reformista protestante suizo Kurt Marti le ha dado un giro escatológico a la doctrina de la Gran Niveladora en un poema lírico intitulado *Leichenrede*. Así, la desigualdad social continuaría en la tumba para desaparecer solamente con la resurrección de los cadáveres:

"Sería conveniente para los señores
Permanecer para siempre
en sus fastuosas tumbas privadas
mientras sus sirvientes
yacen en tumbas pobres.

Pero hay una resurrección.
Nada es como lo imaginamos.

Hay una resurrección que es
la rebelión de Dios contra los señores
y contra el Señor de todos los señores: la muerte"[CLX].

(33) Comte llega hasta el extremo de incluir también a los animales domesticos en su religión de la Humanidad. Su fraternalismo zoofílico palidece empero frente al de Michelet quien en su *Bible de l'humanité* (1864) afirma que "uno no se salva solo... El animal también tiene sus derechos ante Dios". Más aún, refiriéndose a la escena del *Ramayana* donde el príncipe y el héroe-mono se confunden en un abrazo, Michelet define al animal como el "hermano inferior" del hombre y aboga por la redención de la naturaleza mediante la supresión de la "*caste Bêtes*" (cap. V).

En el polo opuesto nos encontramos con el reduccionismo vitalista de Nietzsche según el cual el hombre, al igual que el "más bajo gusano", carecería de todo derecho a la existencia: "Uno no tiene derecho, ni a la existencia, ni al trabajo, ni siquiera a la felicidad; eso es válido tanto para el individuo como para el gusano más bajo"[CLXI] (*Gesamtsausgabe*, Leipzig, 1895, XVI, pág. 197). Ideológicamente estos dos extremos se

tocan en el sentido de que, por motivos diferentes, ambos tienden a negarle un carácter específico a lo humano, del cual la capacidad jurídica constituye uno de los aspectos más importantes.

(34) Pese a su pretensión de analizar la llamada condición humana desde una perspectiva neo-marxista, Hannah Arendt nos ofrece una variante contemporánea del adamismo comtiano mediante el postulado de un "universo común" en el cual los vivos, los muertos y los por nacer trascenderían la existencia individual para participar "políticamente" en una "inmortalidad potencial":

"Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles… el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros"[CLXII] (*The Human Condition*, Doubleday, New York, 1959, pág. 51).

Así encarado el problema, el motor de la vida social queda reducido a una necesidad de "mera supervivencia" y la sociedad definida como la forma en que la mutua dependencia "*for the sake of life*" asume un significado público.

(35) "…la humanidad ocupa definitivamente el lugar de Dios; …la estatua de la Humanidad tendrá como pedestal el altar de Dios, (la Humanidad es) el único verdadero Gran Ser del que somos conscientes de ser los miembros necesarios; (en esta) inmensa y eterna unidad social (somos) los sirvientes de la Humanidad (en lugar de ser) los esclavos de Dios"[CLXIII] (*Politique*, 1 et 3; *Cathéchisme*; *Cours,* 6, 810).

(36) La idea de una responsabilidad colectiva y de una solidaridad generacional a través del tiempo ocupa un lugar importante en el pensamiento religioso del hebraísmo primitivo (véase a este respecto Kaufman, Yehezkel. *The Religion of Israel.* University of Chicago Press, 1960, cap. IX, traducción del original hebreo). Además de su aspecto adamista, en lo que a estructura de la sociedad se refiere, esta idea posee un sentido tanatosófico manifiesto (la inmortalidad corporativa) así como un contenido político nacional que rebasa dicho aspecto (véase el libro ensayo *La tabla y el fetiche* del autor de estas líneas, aún inédito).

(37) "El peso silencioso de los muertos domina además la existencia de los vivos"[CLXIV]. Designando este tipo de razonamiento como la falacia del "argumento chino" (alusión al culto a los antepasados), Bentham observa que mediante el mismo se sacrifica los intereses reales de los vivos en aras de los intereses imaginarios de los muertos. "Esto no les cuesta nada y les permite, bajo el pretexto del respeto a los muertos, seguir gratificando su malignidad hacia los vivos"[CLXV] (Bentham, Jeremy. *Book of Fallacies,* 1824, parte I, cap. 2).

Hölderlin fue uno de los primeros en tratar el tema de la continuada gravitación de los muertos en la vida de la familia, el pueblo y el país. Lejos de considerarlos como sombras o fantasmas, el poeta considera a los hombres fenecidos como entes activos que ejercen una influencia positiva en la existencia de los vivos y que retornarán oportunamente a su domicilio terrestre, los buenos para reintegrarse en el mundo más grande de *Hellas* rediviva, los malos para verse relegados al "Orco" de la irrealidad. (*Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit*, 1939, resumido por Romano Guardini en *Welt und Person*, Wurzburg, 1939, págs. 98-99).

A su vez Rilke ha desarrollado este motivo en una carta en la que explica el significado de las *Elegías de Duino* y los *Sonetos de Orfeo*. En la primera de estas obras, dice,

"la afirmación de la vida y la afirmación de la muerte se revelan como formando una sola... La muerte es *el costado de la vida* que no está dirigido hacia nosotros y que nosotros no iluminamos... La verdadera forma de la vida se extiende a través de los dominios, la sangre del circuito más grande fluye a través de ambos; *no hay ni un más acá ni un más allá, sino la gran unidad* en la cual los seres que nos sobrepasan, los 'ángeles' se sienten en casa... (Nosotros) participamos de la profundidad e influencia de este reino, sin ninguna demarcación, junto con los muertos y los que vendrán después…; desbordamos sin cesar hacia los hombres del pasado, hacia nuestro origen, así como hacia los que parecen venir después de nosotros".

Rilke advierte que "*no es en el sentido cristiano,* del cual me alejo apasionadamente más y más" sino con "una conciencia pura, profunda, y dichosamente terrestre" que concibe este "vasto círculo" de la existencia porque, si bien los bienes de la naturaleza son provisionales y efímeros, "mientras estemos aquí constituyen *nuestra* posesión y nuestra amistad, están al tanto de nuestra angustia y de nuestra alegría, como ya fueran los confidentes de nuestros antepasados". A diferencia, empero, de Hölderlin y de Comte, y en un lenguaje que se asemeja un poco al que Marx emplea para defender el principio de la *Mundanería*[CLXVI] (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción) termina con una profesión de fe que se inscribe en la tradición del llamado humanismo militante:

"Trátase, pues, no de ennegrecer y rebajar todo lo que es del aquí, sino, precisamente a causa de su carácter pasajero, que es también el nuestro, de aprehender estos fenómenos y estas cosas con la más íntima comprensión... Sí, porque nuestro deber es imprimir en nosotros esta tierra provisional y caduca tan profunda, dolorosa y apasionadamente que su esencia resucite 'invisible' en nuestro ser" (de una carta a su traductor polaco, Witold von Hulewicz, en *Briefe aus Muzot*, págs. 332 ss).

(38) En la ideología adamista de Comte se reconoce, *inter alia,* la influencia de Pierre Leroux (1797-1871) con su doctrina de la unidad y la solidaridad originaria de la Humanidad.

Posteriormente a Comte, el adamismo hallará una expresión sociológica-teórica en la doctrina comunitarista de Ferdinand Tönnies. La *Gemeinschaft* (comunidad) tendría sus

raíces profundas en la vida colectiva y sus miembros estarían ligados *orgánicamente* por encima de "sus intereses particulares". Esta doctrina, que tiene su antecedente en el concepto fichteano de una *Comunidad orgánica*[CLXVII] se basa en la ficción romántica de una completa unidad de la voluntad humana (Rousseau), considerada esta como un predicamento *natural* de la especie ("la unidad perfecta de la voluntad humana como un estado original o natural"[CLXVIII]). En cambio la *Gesellschaft* (sociedad) tendría un fundamento artificial y mecánico" (véase *Gemeinschaft und gesellschaft*, 1887).

El comunitarismo de Tönnies forma parte de todo un proceso de denigración ideológica de la naturaleza conflictiva de la sociedad capitalista (y por ende de la lucha tendiente a cambiar la estructura de dicha sociedad) que desembocará finalmente en la contrarrevolución nazifascista con su mito de la raza y la comunidad de sangre. Paradójicamente este proceso no comprende solamente a los representantes derechistas del romanticismo populista, sino también a algunos portavoces de la ideología socialdemocrática alemana. Así, Walter Rathenau, en su *Zur Mechanik des Geistes* y su *Von kommenden Dingen*, condena la "mecanizacion" de la vida social anteponiéndole como antídoto la *Comunidad con alma*[CLXIX] en que el estrato aristocrático superior y de estirpe sanguínea moderada ("*blütmassig*") no será más descartada (*Von kommenden Dingen,* Berlín, 1917, págs. 87-89). Como lo ha observado un sociólogo alemán, esta concepción aristocrático-sanguínea de la comunidad asumirá las dimensiones de una horrible farsa en los escritos de Othmar Spann, alcanzando su punto culminante en el advenimiento de la dictadura nazifascista (véase König, René. *Studien zur Soziologie*, Fischer Bücherei, 1971; *Zur Soziologie der zwanziger Jahre*, págs. 24-5).

(39) Se piensa aquí en el amoroso ofrecimiento que Carlo Magno le hace al Emir Baligant vencido en el feroz torneo: "Acepta la ley que nos reveló Dios, la ley cristiana: de este modo te amaré al instante"[CLXX] (*La chanson de Roland*, CCLX).

(40) Se piensa aquí en un pasaje de *La nausée* donde Sartre fustiga a cierto tipo de humanista cristiano que ha elegido el "humanismo de los ángeles". Esto no quita de que el gran sacerdote del existencialismo laico francés haya tenido él mismo una visión adamista del hombre. Así, en *L'existentialisme est un humanisme* (1946), habla de una "universalidad humana de condición que estaría constituida por todas las limitaciones que definen *a priori* la situación fundamental del hombre en el universo". No menos adamista −dicho sea de paso− ha sido la posición de Camus según la cual existiría "una naturaleza común a todos los hombres que escapa al universo del poder" (*L'homme révolté*, 1951).

(41) Malogrado su pretendido celo ecumenista, el propio Leibniz circunscribía el concepto de "Humanidad" al conjunto de los "hombres de buena voluntad" que creen o podrían creer en el Cristo. El "Turco" quedaba excluido de esta Gran Familia humana porque por su "brutalidad" representaba un obstáculo para la diseminación del bien sobre la Tierra. En un lenguaje de cuño netamente colonialista, el filósofo de

Hannover critica a Luis XIV por haber invadido un país hermano como Holanda, en vez de sojuzgar al Egipto de aquel entonces para emplearlo como puente de acceso a todo el Oriente (inclusive la China), con el objeto de afirmar la función providencial de Europa como educadora de la Humanidad y hacerse digno del "generalato de la Cristiandad" (resumido por Clodius Piat en *Leibniz*, Alcan, Paris, 1915, págs. 347-9).

En 1668 elabora el *Proyecto de la conquista de Egipto* mediante el cual esperaba desviar la agresión de Luis XIV "contra los bárbaros solamente".

(42) La *Epístola a los colosenses* (III, 11) donde el Cristo es definido como "el todo en todos" y la *Epístola a los Efesios* (IV, 16) donde se define al Cristo como la cabeza de un Cuerpo Místico "compuesto y bien ligado entre sí por todas las junturas" y del cual cada miembro toma su aumento edificándose en amor. Como es sabido, esta doctrina fue elaborada filosóficamente por diversos padres de la Iglesia, especialmente por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Al decir del primero, "toda la Humanidad, desde Adán hasta el fin de este mundo, es como la vida de un solo hombre" (*De Civitate Dei*, XIII. cf. *De Vera Religione*, 27, 50). A juicio del segundo, la raza humana es como un cuerpo místico único ("*tamquam membra unius corporis*") en el que el Cristo es la cabeza tanto respecto de las almas como de los cuerpos individuales.

Si bien es cierto que se trata de dos conceptos teológicos diferentes, cabría preguntarse hasta qué punto la doctrina del "*unius corporis*" (San Agustín también emplea la expresión "*unius hominis*") representa una extrapolación al reino de la multiplicidad individual humana del dogma de la consubstancialidad trinitaria, tal como ha sido analizado por San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum* (cabe recordar a este respecto que Giovanni Fidanza fue un enérgico defensor del irracionalismo agustiniano y un ferveroso continuador de la prédica fraternalista del *Poverello*): "Porque en estas tres personas la soberana bondad reclama necesariamente una efusión infinita; la efusión infinita acarrea una absoluta consubstancialidad; la absoluta consubstancialidad supone una muy exacta semejanza, de la cual sigue una completa co-igualdad y una perfecta co-eternidad. De todo ello resulta una inefable co-intimidad en virtud de la cual cada persona está necesariamente en las otras por una estrecha circumincesión y cada una actúa en concierto con las otras en la unidad indivisible y total de substancia, poderío y acción que es la bienaventurada Trinidad".

(43) En relación con la eucaristía, San Agustín expone la noción del Cuerpo Místico en los siguientes términos: "¿Quieres vivir del espíritu del Cristo? Sé entonces en el cuerpo del Cristo... El Cristo quiere hacernos comprender que este alimento y este brebaje (de los que habla y que procuran la vida eterna) es la sociedad de su cuerpo y de sus miembros, es decir la Santa Iglesia de los predestinados, los llamados, los justificados... El único alimento, el único brebaje que da la inmortalidad y la incorruptibilidad, es la sociedad de los santos donde habrá la paz y la unidad plena y perfecta" (*Tratados sobre San Juan*, XXVI).

(44) El adamismo "*vocacionista*" de Georges Gusdorf según el cual existiría "...una especie de universalidad de los valores como vocación a la humanidad inscrita en la naturaleza misma de cada hombre"[CLXXI] (*Traité de l'existence morale*, Colin, Paris, 1949, pág. 375), "la espiritualización filética progresiva" en la civilización humana de todas las fuerzas contenidas en el mundo animal y la "sacralización del Cosmos"; la fórmula sugerida por Rops de un humanismo "encarnacionista" basado en los valores supremos de la caridad y el amor y que consistiría en "la proyección de lo eterno en lo temporal" gracias al advenimiento del *homo spiritualis* cuya esencia trascendería las limitaciones materiales inherentes a los tipos inferiores de *homo faber* y *homo sapiens* (Daniel-Rops, *Ce qui meurt et ce qui naît*, Plon, Paris, 1937, págs.76-79).

(45) En el mismo tiempo un teólogo alemán tornado social-demócrata ha propuesto recientemente una "ética de solidaridad radical" como alternativa revolucionaria del socialismo tecnocrático marxista, el cual estaría predicado en el principio de una mera transformación social y económica de las estructuras vigentes. Esta ética hallaría su fundamento en un espíritu de "colegialidad" y de fraternalismo personalista cuyo objetivo sería superior al de la transformación de la propiedad puesto que se define "como una obligación personal de cada individuo hacia el ser humano necesitado" (Vilmar, Fritz. *"Das Prinzip Brüderlichkeit. Mehr Radikalität als im Marxismus"*, en *Brüderlichkeit*, *op. cit*., esp. págs. 176-8).

(46) Es interesante señalar que Ionesco ha recomendado la lectura del *Manifeste du personnalisme* de Mounier en una entrevista en la cual hace una apología de un individualismo neostirneano y un "humanismo" elitista a la Eugenio d'Ors según la cual toda acción política colectiva es contraria a la "dignidad humana" y representa un estado de "inautenticidad" análogo al del *On* heideggeriano o al del "rebaño" nietzscheano. (Véase Bonnefoy, Claude. *Entretiens avec Eugène Ionesco*. Edit. Pierre Belfond, Paris, 1966, págs. 136-139).

(47) Tampoco le impide hablar contradictoriamente en otro texto de las "vocaciones permanentes de la naturaleza humana" para luego declarar: "La Humanidad es solo una abstracción inconcebible y mi amor por la Humanidad no es más que presuntuosidad si no demuestro un interés activo y atento hacia los individuos que me rodean, si no tengo una puerta abierta al otro"[CLXXII] (*Manifeste du personnalisme*. Aubier, 1936, págs. 14 y 86).

(48) De un modo parecido, Duhamel escamotea el problema de la indigencia material instando al desposeído a buscar la salvación de su alma en la posesión agápica de todo el universo: "Si lo queréis, poseeremos todo el universo y es en esta posesión que encontraremos la salvación de nuestra alma... Nuestro amor precisa al mundo entero: las piedras, las nubes, los grandes árboles del camino, el vuelo angular de las aves que huyen al anochecer, el verdor inquieto en lo alto de este muro que intenta en vano encerrar las propiedades ajenas..."[CLXXIII] (*La possession du monde*, caps. 1 y 2).

(49) Sin embargo Lenin criticó severamente una tendencia adamista en el pensamiento de Gorki. En una carta dirigida al novelista ruso en diciembre de 1913 afirma que su definición del proceso social es burguesa y no histórica porque "opera con conceptos robinsonianos globales y no con clases determinadas en una época histórica determinada". En otra carta de la misma época lo acusa de "necrofilia ideológica" (Lenin, *Acerca de la religión*, Ediciones Progreso, Moscú, sin fecha (en castellano).

(50) Para detalles sobre la doctrina de la pobreza evangélica, tal como la misma se halla explicitada en el informe de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, puede consultarse el ensayo de G. Campanini intitulado *Persona y propiedad* (Roma, 1964).

(51) Si no fuera por el prejuicio "semántico" que la anima, la siguiente humorada de Stuart Chase sería aplicable al mito del *unius hominem*: "Llama con toda tu fuerza, 'Oye, Humanidad, ven aquí! Y ni un solo Adán responderá'"[CLXXIV] (*The Tyranny of Words*, Methuen and Co., London, 1937, pág. 69).

Solo que contrariamente a lo que pretendiera Chase, la "Humanidad" no es una mera abstracción lingüística sino una ficción ideológica, como lo es también el hombre "concreto" y "real" imaginado por el mismo autor quien no tuvo reparo en afirmar que el fascismo, el capitalismo y la lucha de clases no eran sino tantos otros "*blabs-blabs*" desprovistos de "referentes lógicos"; véase *op. cit.* págs. 132 y 189.

(52) De un modo análogo, un sacerdote contestatario de América Latina ha declarado que: "La llamada 'Doctrina Social' de la Iglesia Católica sostiene, precisamente, un rechazo de la lucha de clases y busca el acercamiento y la conciliación entre las clases sociales. Es lo que puede clasificarse de 'reformismo': no cuestiona la estructura social como tal..." (Olaya, *loc. cit.*, pág. 63).

(53) Empero como ha señalado Nizan en relación con la filosofía de Brunschvig "la persona del Estado de Derecho es la transfiguración ética y la justificación racional de la realidad económica del burgués. En una sociedad donde las relaciones humanas son relaciones entre amos y sirvientes, esta Persona es aquella que sintetiza las propiedades jurídicas y morales de los amos"[CLXXV] (Nizan, Paul. *Les chiens de garde*. Maspero, Paris, 1965, nota B, pág. 142).

(54) Véase también el ensayo intitulado "*Socialismo: utópico y científico*" (*Anti-Düring*) donde Engels explica que el carácter fantástico del socialismo utópico consistió fundamentalmente en el hecho de que sus teorizadores concebían la razón, la verdad y la justicia como categorías absolutas independientes del tiempo, el espacio y las determinaciones del desarrollo histórico. Se piensa también a este respecto en el socialismo ético-cósmico de Moisés inspirado en la doctrina panteísta de Spinoza.

(55) El sexo es el pivote de la sociedad puesto que "...une a los disimiles e incluso a los antipáticos... Es la proyección del uniteismo en lo cotidiano".

(56) Este concepto ha sido explotado tanto por algunos ideólogos de la socialdemocracia como por los doctrinarios del sistema nazifascista. Según parece fue empleado por primera vez por Treitschke, quien en uno de sus escritos contrapone el *espíritu de trabajo de nuestra gente* a un pretendido sentimiento materialista del judío (véase *Deutsche Kämpfe: Schriften zur Tagespolitik*, "*Unsere Aussichten*". Leipzig, 1896, págs. 22-23).

(57) En el prefacio de su *Histoire socialiste*, Librairie de l'"Humanité, 1901-08, Jaurès hace una apología metafísica del espíritu libre "liberado de la humanidad misma por el universo eterno". Sobrepasando el sistema económico y social, el alma iría "más allá del entorno humano, en el inmenso entorno cósmico. Y el contacto del universo hace vibrar en ella fuerzas misteriosas y profundas, fuerzas de la eterna vida cambiante que precedió a las sociedades humanas y que las superará"[CLXXVI]. Asimismo, en *De la réalité du monde sensible* (su tesis doctoral) habla de la "solidaridad inmediata y orgánica (de las existencias) individuales (que) se sienten unidas a la existencia cósmica", el sentido metafísico de la historia, la odisea de la conciencia absoluta, la emanación del Infinito y la virtualidad del Ser. Finalmente en un texto póstumo, Jaurès postula como un imperativo ético-vital inmanente, un principio divino que unificaría a todas las conciencias individuales y serviría de fundamento para "la exaltación de la personalidad humana y la organización de la solidaridad por la justicia".

(58) Sea como fuere, tanto la "solidaridad orgánica" de Jaurès como la "solidaridad humana en general" de Man son de cuño netamente religioso y no dejan de ofrecer una confirmación del severo juicio de Marx según el cual una de las características del pensamiento social-democrático es que aboga por las instituciones democrático-republicanas, no para eliminar la naturaleza polémica de la relación capital-trabajo sino para "debilitar su antagonismo y transformarlo en armonía" (*18 Brumario*).

(59) "Todas las cosas están en todas partes y todo es todo y cada uno es todo y la gloria es infinita" (Plotino, *Quinta Eneada*).

(60) El concepto herderiano de *Humanität* (o de *Menschlichkeit*) es una variante romántico-religiosa de la noción romana de *Humanitas*, con la importante diferencia de que la segunda denotaba una distinción cultural y de clase, en tanto el primero tiende a ocultar esta distinción mediante un pretendido sentimiento universal de compasión por el prójimo. La *Humanität* de Herder halla en realidad sus raíces en la doctrina estoica del Logos unificante y la doctrina paulina del Cuerpo Místico y la fraternidad universal (todos los hombres hijos de un mismo Padre). (Para un resumen histórico de la categoría de "*Humanität*" puede consultarse a Schwarz, Richard. *Humanismus und Humanität in der modernen Welt*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965; este libro contiene también una valiosa bibliografía). En lo que a la doctrina estoica se refiere, puede recordarse a título de ejemplo dos pasajes de Séneca donde se afirma que la primera promesa de la filosofía es "un sentido de pertenencia a la Humanidad" (*Cartas a Lucilio*, V) y que el esclavo proviene de "la misma simiente" que su dueño, siendo por tanto ambos iguales en dignidad (*Cartas a Lucilio*, V y XLVII). El concepto de *humanitas* (en

contraposición al de *barbaritas* o *feritas*) tuvo su origen en Roma alrededor del 150 A. C. en el círculo de los Escipiones.

(61) En realidad con diversas variantes, esta concepción esencialista de la humanidad se hace presente en toda la historia de la teología cristiana desde San Pablo hasta nuestros días. Así, en un diccionario ecuménico publicado en Alemania en 1957, el co-autor protestante de la obra esboza su teoría sobre el derecho natural: "Esta 'naturaleza' es ante todo la naturaleza metafísica del hombre creado por Dios con sus elementos esenciales. Entendida de esta manera, la 'naturaleza' se mantiene en todos los estados históricos y salvíficos. Así como tanto el hombre del estado original como el hombre caído y el redimido son humanos, así también tanto el hombre antiguo como el medieval y el hombre moderno son humanos. Por lo tanto las exigencias morales que resultan de la naturaleza así entendida del hombre son variables en todas las circunstancias históricas cambiantes"[CLXXVII] (Simmel, Oskar y Stählin, Rudolf. *Christliche Religion*, Fischer Bucherei, Frankfurt a. M., 1957, pág. 85).

En un tenor análogo, Bonhoeffer se eleva contra el veneno del radicalismo en la religión cristiana moderna afirmando que el amor divino no admite ningún conflicto entre los hombres, porque el conflicto representa un odio de la creación. Este amor solo puede basarse en el principio de la "reconciliación del mundo" y su esencia. Bonhoeffer condensa su posición metafísica en una fórmula de tipo salvífico en la cual la noción de lesa-humanidad se confunde con la del pecado original.

(62) Schopenhauer nunca aceptó la idea de Kant de que la esencia no es un predicado real y que toda existencia pertenece a la esfera de la experiencia. "Claramente el ser no es un predicado real, o sea un concepto que pueda agregarse al concepto de algo...nuestra conciencia de toda existencia...es enteramente fruto de la unidad de la experiencia"[CLXXVIII] *(Kritik der reinen Vernunft,* 2a. división sobre la Dialéctica Trascendental, lib. 2, sección 4). Esta idea fue anticipada por Gassendi y por Hume, el segundo de los cuales afirma que cuando va unido a la noción de un objeto el concepto de la existencia no constituye una adición a la primera (*Treatise on Human Nature,* parte II, sección 6).

(63) La concepción esencialista de la "Humanidad", tal como se hace presente en el sistema de Kant, se halla resumida en su famosa máxima sobre la naturaleza teleológica de la persona: "Actúa siempre tanto en tu persona como en los demás, como si los necesitas como fines y no medios"[CLXXIX] (*Kritik der praktischen Vernunft*). Este moralismo abstracto es de perfecto cuño adamista puesto que deja de lado el hecho de que la estructura antagónica de una sociedad dividida en clases hace imposible que el trabajador esté tratado como un fin y no como un medio (o, para emplear el lenguaje de Marx, que el productor se transforme él mismo en mercadería).

El adamismo de la moral kantiana queda al descubierto cuando el filósofo de Koenigsberg nos dice que "el principio de que la Humanidad... es un fin en sí mismo no se basa en la experiencia" sino en la naturaleza racional del individuo (*Metafísica de*

las costumbres). La expresión "naturaleza racional" no parece ser otra cosa que un trastrueque gramatical de la vieja fórmula esencialista de la "razón natural".

No menos adamista es la ética hegeliana de la "Subjetividad"[CLXXX], la misma que el filósofo de Jena hace coincidir con el advenimiento de la religión cristiana. Así bajo el impacto de esta religión la esclavitud se habría tornado imposible, porque el hombre en la esencia abstracta de su naturaleza, se contempla en la divinidad. "Excluyendo toda particularidad, el hombre, en y para sí mismo −en su simple calidad de hombre− tiene un valor infinito; y este valor infinito abole, *ipso facto*, toda particularidad atinente al nacimiento y al país" (*Philosophie der Geschichte*, sección sobre el Mundo Romano).

Puede hallarse una variante "laica" de esta moral en la posición de Bertrand Russell según la cual hay que sobreponerse a la "locura" de las divisiones nacionales y religiosas porque distraen a la Humanidad de su lucha contra "el Caos y la Vieja Noche" (*On Education, Especially in Early Childhood*, 1944). Se piensa también en la concepción esencialista de Burckhardt quien en su *Weltgeschichtliche Betrachtungen* insiste en considerar al hombre "como es y siempre fue y será".

(64) Parécese igualmente a la "Camaradería Universal y la Identidad Cósmica" de Walt Whitman. Se piensa, por ejemplo, en los poemas "*Song of Myself*" y "*Years of the Modern*" donde hace la apología de la "humanidad-masa"; el poema "*Then Last of All*" donde ensalza el "significado Místico de lo humano" y sobre todo el poema intitulado "*On the Beach at Night Alone*" donde el bardo del vitalismo norteamericano exalta la identidad cósmica de todos los colores, lenguajes, naciones y civilizaciones y barbaries.

"Una vasta similitud lo entrelaza todo.

Todas las esferas, acabadas, inacabadas, diminutas, grandes, soles, lunas, planetas.

Todas las distancias, aunque vastas, en el espacio,

Todas las distancias en el tiempo, todas las formas inanimadas,

Todas las almas, todos los cuerpos vivos por diferentes que fueran o en diferentes mundos.

Todos los procesos, gaseosos, acuáticos, vegetales, minerales, los peces, los brutos.

Todas las naciones, coloraciones, barbaries, civilizaciones, lenguas.

Todas las identidades que han existido o puedan existir en este globo o en otros globos,

Todas las vidas o todas las muertes, todas las del pasado, el presente y el futuro,

Esta vasta similitud las abarca a todas y siempre las ha abarcado.

Y las abarcará para siempre y las mantendrá compactas y encerradas"[CLXXXI].

El dios cósmico es nuestro "Gran camarada" que nos espera para acogernos con su amor infinito. El sentido de la vida se confunde con el de la camaradería igualitaria

gracias a la cual una nueva era de humanidad y una nueva religión "inundará al mundo con amor" fusionando al individuo con el Todo. "Sé que el espíritu de Dios es hermano del mío, y que todos los hombres nacidos son mis hermanos"[CLXXXII] (*Leaves of Grass*).

(65) La fórmula del humanismo sin condiciones propuesta por J. M. Lochman según la cual el cristiano tendría la obligación teológica de practicar una "solidaridad incondicional con todos los hombres" (de un discurso pronunciado ante la *Conference on Church and Society* celebrada en Ginebra el 22 de Julio de 1966).

(66) En sus esfuerzos por justificar su posición adamista y su negativa a reconocer la importancia del factor clase en el análisis de los problemas de la libertad y los llamados derechos "humanos", uno de los jefes del movimiento humanista cita un pasaje de la *Historia de Europa en el siglo XIX* de Croce donde este propugna una concepción anfibiológica de la ética y la política. La "verdadera batalla" no se libraría entre clases sociales opuestas sino "*entre hombres*" que "no pueden ser divididos y contrapuestos" porque "cada uno de ellos contiene en sí mismo y en grado variable lo verdadero y lo falso, lo elevado y lo bajo, el espíritu y la materia" (Véase Blackham, H. J. *Humanism*, Penguin Books, 1968, pág. 155). El universo humanista sería el de una "*Open Society*" en la cual debe distinguirse entre las reglas del tráfico ("*rules of the road*") que rigen la conducta privada del individuo y las reglas del juego ("*rules of the game*") que rigen la vida institucional. En el plano político, tiene prioridad la protección de "la Humanidad ella misma" (pág. 179).

Sobre el adamismo de Croce puede consultarse también su libro intitulado *History, its Theory and Practice*, Russell and Russell, New York, 1960, cap. VI, donde se critica el humanismo "monadístico" en favor de un humanismo "cósmico" que estaría basado en "la humanidad común a todos los hombres, de hecho, a todo el universo, que es toda la humanidad" (trad. del original italiano).

Significativamente, la concepción abstracta del valor y el derecho se hace también presente en los escritos de los portavoces de la escuela "neoconservativa" norteamericana (Kristol, Bell, Lipset, Moynihan, Glazer, etc.) quienes en su ofensiva contra la llamada nueva izquierda permanecen indiferentes frente a los efectos negativos del poder corporativo sobre el ejercicio del derecho así como a los cambios estructurales que se imponen en la economía a fin de dar un contenido concreto a los valores "humanos" en su país.

Paralelamente a la noción ética de "humanismo" ha cobrado cierto auge en algunos círculos de la escuela del análisis transaccional de los Estados Unidos el concepto de "*humanness*", para el cual no existe un equivalente terminológico en castellano (trátase no de la cualidad "humanitaria" del individuo sino de su pretendida esencia antropológica). Así, de acuerdo a uno de los corifeos de dicha escuela, este concepto involucraría un replanteamiento agápico de las relaciones sociales en función del cual las personas son mutuamente responsables de su destino. Los dos principales lemas

serían "amo a la gente" y "yo estoy bien, tú estás bien". "Solo mediante esta toma de posición podemos ser personas y no cosas. Devolver al hombre a su legítimo lugar de persona es el tema de la redención o la reconciliación, o la iluminación, que es central para todas las grandes religiones del mundo. Esta toma de posición requiere que seamos responsables el uno con el otro, y esta responsabilidad es la máxima exigencia impuesta a todos los hombres por igual"[CLXXXIII] (Harris, Thomas A. *I'm OK – You're OK.* Pan Books, London, 1973, cap.12).

La ideología adamista en los Estados Unidos en la última década ha recibido un estímulo considerable a raíz del florecimiento de diversas sectas "orientalistas" entre las cuales se destacan *TM* (*Trascendental Meditation*) y EST (*Erhard Seminars Training*). En una publicación del primero de estos movimientos se subraya la necesidad de alcanzar un pretendido cuarto estado de conciencia consistente en una "conciencia pura" de la realidad y gracias al cual el individuo puede zambullirse en "los niveles más profundos del océano de la conciencia" donde desaparecen todas las distinciones de casta o clase (véase *TM. Discovering Inner Energy and Overcoming Stress,* Delacorte Press, Dell Publications Co., New York, 1975). Significativamente, en este libro se informa al mismo tiempo al lector que la meditación trascendental aumenta la productividad y la satisfacción con el empleo (*job satisfaction*). Cf. Frew, D. R. *"Transcendental Meditation and Productivity"* en *Academy of Management Journal*, 1974. En una publicación del segundo de estos movimientos se procede a una crítica del concepto de inteligencia (*Mind*), (definida esta última como una máquina cibernética sin libertad), en favor del concepto de *Sí mismo*[CLXXXIV] gracias al cual se trascendería todos los valores esclavizantes de la vida para alcanzar una visión *impersonal*, completa y libre de la existencia. "La teoría del EST lo alienta a uno a convertirse en un arlequín zen, que no juzga ni emite juicios de valor... que se desmorona de una risa forzada, se dedica al doble discurso y a los acertijos orientales..."[CLXXXV] (para detalles véase la crónica de William Bartley "*Est is Est*" en *New York Review of Books*, abril 5, 1979) donde se dice que este movimiento se está expandiendo rápidamente para transformarse en "una corporación de autoconocimiento multimillonaria".

(67) Casi cuatro décadas después de haber sido escrito este párrafo, el lector no podrá menos que echar sobre él una mirada indulgente, inundado de redes sociales y aplicaciones que permiten comunicarlo en tiempo real con todos los hombres del planeta desde su propio teléfono celular (nota de los editores).

(68) Tergiversando una famosa expresión empleada por Marx ("No solo nos atormentan los vivos, sino también los muertos" [CLXXXVI]) en el prefacio de la primera edición de *El capital* para referirse a "la supervivencia pasiva de modos de producción anticuados con su inevitable secuencia de anacronismos sociales y políticos", este autor trata de escamotear los antagonismos de clase en Italia mediante la teoría de la "homogeneización" socio-económica.

(69) Fiel a su lema de la auto-contradicción, en uno de sus escritos Unamuno fustiga el mito del llamado sacrificio social en aras de la Humanidad para hacer una apología de ese otro ídolo abstracto que es su "hombre de carne y hueso", junto con una denigración metafísica del esfuerzo colectivo y la lucha social:

"Un alma humana vale por todo el universo... Es inhumano sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados... Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que solo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva..." (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 1).

(70) Esta idea corre pareja con la noción metafísica de una "extraterritorialidad" supertemporal de la persona humana en sus relaciones con la sociedad (Maritain, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. Scribners, New York, 1943, págs. 11-17).

Una teoría parecida de la persona, unida a una concepción agápica de la sociedad se hace presente igualmente en los escritos de dos conocidos representantes de la socioteología protestante contemporánea. Así, según Niebuhr, "la quintaesencia de la personalidad humana nunca está en el tiempo ni en la realidad histórica". El fundamento absoluto de la vida y la sociedad debe ser el amor impróvido (*heedless love*) fundado en el sacrificio y la *koinonia* (hermandad) tal como fueron practicados por la "comunidad bienamada" de la Iglesia primitiva. Las relaciones sociales deben regirse por la "ley del amor", y el ideal de la igualdad y justicia en cualquier tipo de sociedad posible se encuentra supeditado a "las necesidades de la cohesión social y corrompido por la pecaminosidad de los hombres". (Niebuhr, Ronald. *An Interpretation of Christian Ethics*, Harper and Brothers, New York, 1935, págs. 83 y 109; *The Nature and Destiny of Man*, vol. 2, cap. 3, pág. 81).

Según Tillich, las relaciones sociales se rigen por un impulso amoroso de naturaleza ontológica y extática que busca la re-unión de los individuos separados por el pecado. En la "santa comunidad" de las personas la calidad *agápica* del amor eleva y purifica a la libido egocéntrica transformándola en una fraternidad universal por encima de la división entre "iguales y desiguales" (Tillich, Paul. *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, New York, 1954, págs. 49 y 64).

(71) Kaunda ha sufrido la influencia de Nyerere quien funda su propia versión adamista del "socialismo" africano en el concepto Swahili de ujamaa (hermandad, togetherness). (Véase Kaunda, Kenneth and Morris, Colin. *A Humanist in Africa*).

(72) Puede rastrearse un vestigio ideológico del fraternalismo Kautzkiano en la prédica de Blum (el mismo que con su "neutralismo" de Estado contribuyó a la derrota de la España republicana en su lucha contra la invasión moro-franquista) relativa a "...la subordinación voluntaria al interés general y permanente de la Humanidad" así como en su sugerencia de que el hombre angustiado no tiene más que pensar en el destino del género humano en su conjunto:

"Sin embargo, existen ideas eternas en el mundo: existe un destino humano vinculado a las leyes universales, y en las cuales debemos inscribir nuestro destino algún día... Cuando el hombre está preocupado y desanimado, solo tiene que pensar en la Humanidad"[CLXXXVII] (Blum, Léon. *A l'échelle humaine,* Gallimard, Paris, 1945, págs. 183-4).

En el caso de Proudhon se piensa sobre todo en la invocación un sí es no es melodramática con que da término a la primera memoria de su libro *Qu'est-ce que la propriété,* (1840), en la que, tras fustigar "la idolatría de la gloria", pide a Dios que inspire al poderoso y al rico el horror de sus propias rapiñas a fin de que todo el mundo pueda cantar un himno a la fraternidad: "Entonces grandes y pequeños, ricos y pobres, se unirán en una fraternidad inefable, y, todos juntos, cantando un nuevo himno, levantaran tu altar, Dios de la libertad y la igualdad"[CLXXXVIII].

(73) Como lo ha señalado Symonds, el carácter progresista del humanismo renacentista se manifiesta principalmente en su oposición a la interpretación teológica de la naturaleza humana:

"La esencia del humanismo consistía en una percepción nueva y vital de la dignidad del hombre como ser racional independiente de las determinaciones teológicas, y en la percepción adicional de que solo la literatura clásica mostraba la naturaleza humana en la plenitud de la libertad intelectual y moral"[CLXXXIX] (Symonds, John Addington. *The Renaissance in Italy*, vol. 2: "*The Revival of Learning*". Capricorn Edition, 1960, pág. 52)

En su crítica del humanismo teórico de Feuerbach, Althusser elucida correctamente esta cuestión en los siguientes términos:

"Y lejos de mí denigrar esta gran tradición humanista cuyo mérito histórico consiste en haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y sus ideólogos, y haber otorgado títulos y dignidad al hombre. Pero lejos de nosotros la idea de negar que esta ideología humanista, que ha producido grandes obras y grandes pensadores, es separable de la burguesía ascendente cuyas aspiraciones expresaba, traduciendo y transponiendo las exigencias de una economía mercantil y capitalista sancionada por un nuevo derecho, el viejo derecho romano reformado en la ley comercial burguesa. El sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y sus pensamientos, es antes que nada el hombre libre para poseer, vender y comprar, el sujeto de derecho"[CXC].

Althusser observa por otra parte, que si la ideología humanista ha servido en general los intereses de la hegemonía burguesa, en determinadas circunstancias y en el seno de ciertas capas sociales ha podido expresar, hasta bajo una forma religiosa, la revuelta del pueblo contra la explotación y la opresión (Althusser, Louis. *Positions (1964-1975).* Éditions sociales, Paris, 1976, págs. 162 y 165).

Tampoco es dudoso que ciertas formas de la democracia burguesa han sido el producto de la lucha llevada a cabo durante un largo tiempo por las clases desposeídas *contra* las clases dominantes y que las primeras tienen todo el interés en defenderlas

durante el proceso de transición a formas más adelantadas de organización económica y política.

Empero, se puede reconocer la validez de estas consideraciones sin dejar de reconocer que en términos generales el adamismo filadélfico ha desempeñado a través de la historia del mundo cristiano-occidental una función mixtificadora, sobre todo en lo que se refiere a la monopolización del poder económico y político en beneficio de la clase dominante. El propio Althusser ha llamado la atención sobre uno de los aspectos de esta cuestión:

"Es una de las mayores mistificaciones teóricas pensar que las relaciones sociales se reducen a las relaciones entre hombres, o incluso entre grupos de hombres: porque eso es suponer que las relaciones sociales solo involucran a los hombres, cuando en realidad también involucran cosas y medios de producción, sacados de la naturaleza material"[CXCI] (Althusser, Louis. *Positions (1964-1975)*. Éditions sociales, Paris, 1976, 1361. 166).

Althusser señala al mismo tiempo que en la práctica la ideología burguesa utiliza la noción de *humanidad* para escamotear el concepto de lucha de clases (*op. cit.*, pág. 46).

(74) Tampoco podría subestimarse la función política progresista desempeñada por el fraternalismo patriótico de un Mazzini o un Mickiewicz, o por el filadelfismo populista de un Michelet, donde el "amor del Pueblo" (en vez de la Humanidad), por encima de los intereses y conflictos de clase, se puso al servicio de la causa de la unificación nacional. En el pensamiento de Michelet, empero, se perfila una fuerte disposición a explotar el mito adamista en detrimento de las clases desposeídas. Así por ejemplo en su *Histoire de la Révolution française,* se concibe el Pueblo como una entidad en cuyo seno "las diferencias de clase, propiedad y partido se olvidan"; en que los medios de subsistencia son comunes; en que todas las comunidades filosóficas y religiosas conviven fraternalmente y en cuya mirada el "Hombre brilla como una chispa divina".

Este tipo de adamismo populista se hace presente también en la doctrina romántica de Herder sobre el "Alma nacional"[CXCII] y el "Espíritu nacional"[CXCIII] inspirada en parte en la teoría rousseauiana de la "Voluntad general"[CXCIV] que como es sabido se ha prestado a toda clase de mixtificaciones.

(75) En relación con este punto ofrece especial interés la teoría del "Estado de todo el Pueblo" utilizada durante el período de Kruschev para ocultar la continuada existencia de intereses y antagonismos de clase en la Union Soviética –teoría que, habiendo sido fustigada como revisionista por el P.C. chino con anterioridad a la muerte de Mao Tze Tung, está siendo reelaborada bajo otra forma por los ideológos de las "cuatro modernizaciones".

Anexo

Versiones originales de los textuales
(indicados con números romanos en el texto)

Los números romanos indican que el texto encomillado precedente fue traducido al español y puede consultarse su versión original en este Anexo. La única excepción comprende a los textos encomillados que acompañan el título de cada ensayo. En esos casos se respetó el idioma original en el texto principal y puede consultarse en este Anexo la traducción al español, cuando correspondiera. No han sido traducidos los textos en latín.

El vuelo de Caliban

I. *Este ser de tiniebla es mío.*

II. *Created half to rise and half to fall...*

III. *Evolution is thus seen as an enormous number of blind alleys, with a very occasional path of progress.*

IV. *Only a small and steadily diminishing fraction of life participates in progressive change. Each step in progress is constituted by all round specialization —an improvement in general organization; one-sided specialization always leads into an evolutionary blind-alley.*

V. *est prête, comme Cléopâtre, à dissoudre une perle dans le nectar, pourvu qu'elle s'amuse dans le présent; elle a le coeur d'une bayadère et d'une bacchante*

VI. *O Rose, thou art sick; /The invisible worm /That flies in the night /in the howling storm /Has found out thy bed of crimson joy,/and his dark secret love /Does thy life destroy.*

VII. *ZÉNITH: Devant le Parthénon mutilé comme un arbre/l'humanité d'argile à l'Olympe de marbre /Salut à Phidias! NADIR: Bonsoir lord Elgin!*

VIII. *Es gibt in der Weltgeschichte mehrere grosse Perioden, die vorübergegangen sind, ohne dass die Entwicklung sich fortgesetzt zu haben scheint, in welchen vielmehr der ganze ungeheure Gewimm der Bildung vernichtet worden, und nach welchen unglücklicherweise wieder von vorne angefangen werden musste.*

IX. *La méthode dialéctique, quand elle n'est pas le développement de la réalité même, pour ainsi dire une éducation qui la change en idée, devient un moyen purement mécanique de faire passer à travers les catégories toutes sortes de choses, un exercice de gymnastique logique, bref, ce qu'elle avait été chez les sophistes grecs et les scolastiques medievaux après Abélard.*

X. *There are local and temporary islands of decreasing entropy in a world in which the entropy as a whole tends to increase, and the existence of these islands enables some of us to assert the existence of progress.*

XI. *Au sein d'un monde qui recèle encore des trésors immenses d'ordre inorganisé, d'ordre massif et simple, et qui laisse ces trésors s'écouler torrentiellement vers l'avenir uniforme qui l'attend, une petite ride semble aller à contre-courant. Elle ne remonte pas le courant exactement, mais au moins elle ne le suit pas, elle ne disparaît pas d'emblée dans le désordre anonyme de l'océan qui la guette en aval. Elle dure, se maintient, se nourrit du flot qui passe. Parce qu'elle dure, des chances successives lui permettent de s'étendre en largeur, à travers du courant, et de former une petite zone de permanence. C'est bien précaire et une grosse vague pourrait bien quelque jour engloutir le tout. Pendant ce répit, pourtant, l'îlot, s'accroît et se complique.*

XII. *...der geheime /Geist der Unruh, der in der Brust der Erd und der Menschen / Zürnet und gärt, der Unbezwunge, der alte Erobrer /Der die Städte wie Lammer zerreisst, der einst den Olympus Stürmte, der in den Bergen sich regt und Flammen herauswirft /Der die Wälder entwurzelt...*

XIII. *Mit deinen Dämmen, deinen Buhnen;/Denn du bereitest schon Neptunen, Dem Wasserteufel, grossen Schmaus,/In jeder Art seid ihr verloren—/Die Elemente sind mit uns verschworen,/Und auf Vernichtung laufts hinaus.*

XIV: *Siehe! Da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,/Dass das Schöne vergeht, dass das Vollkommene stirbt.*

XV. *...it would be utterly impossible, either to raise any multitudes into a populous rich and flourishing nation, or when so rais'd, to keep and maintain them in that condition without the assistance of what we call Evil both natural and moral.*

XVI. *...what we call Evil in this word, moral as well as natural, is the grand principle that makes us sociable creatures, the solid basis, the life and support of all trades and employments without exception... there we must look for the true origin of all arts and sciences...*

XVII. *LE SEIGNEUR: Toi, Lucifer,*

Tu es aussi, dans mon vaste univers,

Un maillon nécessaire. Agis! Agis!

Ton froid savoir, ta négation folle

Sont les ferments qui stimuleront l'homme.

XVIII. *C'est dans le tragique existentiel de l'histoire que Hegel aperçoit l'Idée, c'est au contraire, dans la suppression historique, dans la réconciliation effective ou la synthèse effective que Marx découvre l'équivalent réel de l'Idée hégelienne.*

XIX. *...wir nahen uns einem neuen Auftritte, wenn auch freilich blos durch Verwesung.*

XX. *L'industrialismo è una continua vittoria sull'animalità dell'uomo, un processo ininterrotto e doloroso di soggiogamento degli istinti a nuove e rigide abitudini di ordine, di esattezza, di precisione... Ciò avviene perché finora i mutamenti sono avvenuti per coercizione brutale, ciò per imposizione di una classe su un'altra. La selezione degli uomini adatti al nuovo tipo di civiltà, cioè al nuovo tipo di lavoro, è avvenuta con inaudita brutalità, gettando nell'inferno delle sottoclassi i deboli, i refrattari.*

La storia dell'industrialismo è sempre stata (e lo diventa oggi in una forma piu accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l'elemento "animalità" dell'uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esatezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell'industrialismo.

XXI. *Offensichtlich ist es ebenfalls ein latentes Muster menschlichen Verhaltens, das Produkt der ganzen vorhergegangenen Geschichte der menschlichen Rasse, Offensichtlich ist es ebenfalls ein latentes Muster menschlichen Verhaltens immer bereit sich unter günstigen Umständen zu entfalten.*

XXII. *Le 'mal' a fait progresser l'histoire de deux manières. D'une part (toute l'histoire de la société de classe le confirme), les mauvaises passions des hommes, la cupidité et la soif du pouvoir, ont été les leviers de l'évolution historique. La morale des classes exploiteuses justifiait ou dissimulait ces passions sous le voile de phrases hypocrites sur l'amour du prochain, sur la charité, la bienfaisance, le rôle civilisateur du colonialisme, etc... Lorsque la classe ouvrière fut entrée dans l'arène de la lutte historique et qu'elle eut triomphé des exploiteurs, le mal, sous sa forme première, cessa d'être le levier de l'évolution historique. Mais, évidemment, la lutte de la classe ouvrière et sa victoire sont un outrage aux choses sacro-saintes de la société bourgeoise; c'est pourqoui, les idéologues et les défenseurs de cette société y voient un mal. Or, en fait, ce 'mal' est la condition et la prémisse d'un Bien réel pour la majorité écrasante de la société.*

XXIII. *(Ich bin) Ein Teil von jener Kraft / Die stets das Böse will and stets das Gute schafft.*

XXIV. *Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern / Und hüte mich mit ihm zu brechen./ Es ist gar hübsch von einem grossen Herrn,/ So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.*

XXV. *War, despotism, slavery and superstition are now injurious to the progress of Europe, but they were once the agents by which progress was produced... In each generation the human race has been tortured so that their children might profit by their woes. Our own prosperity is founded on the agonies of the past. Is it therefore unjust that we also should suffer for the benefit of those who are to come?*

XXVI. *Le progrès, ténébreuse abeille, Fait du bonheur avec nos maux.*

XXVII. *Il passaggio dal conoscere al non conoscere, dall'essere al non essere, dalla cosa quantunque menoma al nulla, non ammette gradazione, ma si fa necessariamente per salto, e istantaneamente.*

XXVIII. *Freiwillig überwunden die lange Kunst / Vor jenen Unnachahmbaren da; er selbst,/ Der Mensch, mit eigner Hand zerbrach, die / Honen zu ehren sein Werk der Kunstler.*

XXIX. *A thing of beauty is a joy forever / ...it will never / pass into nothingness.*

XXX. *Thou wast not born for death / immortal Bird! / ...The voice I hear this passing night was heard / In ancient days by emperor and clown / ...Now more than ever seems it rich to die; / To cease upon the midnight with no pain, / While thou art pouring forth thy soul abroad / In such an ecstasy!*

XXXI. *Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit.*

Redondo es bueno

I. El espacio es ilimitado debido a su forma "hacia adentro" y no a su gran extensión. *Aquello que es*, es una envoltura que flota en la infinidad de *aquello que no es*.

II. *omne immensum*

III. *immensité brute*

IV. *immenso et innumerabilis*

V. *abîme muet*

VI. a*bismo orrido e immenso*

VII. *abîme sans bord*

VIII. *vide sans fin*

IX. *böse Unendlichkeit*

X. *...the space of our perceptions is not exactly commensurate with the contents of that finite capacity we term our perceiving faculty... Thus, the only infinite space we know of, so far from being a real immensity overwhelming our finite capacities, is a product of our own reasoning faculty. On the other hand, cosmical space, the mode of our perception, is finite and limited by the range, not of what we imagine, but of what we actually perceive to coexist.*

XI. *Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes grosses und kleines Verhängnis, dem ich nicht entlaufen kann.*

Um jedes Wesen legt sich derart ein konzentrischer Kreis, der einen Mittelpunkt hat und der ihm eigentümlich ist... Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in unserem Netze fangen lasst.

XII. *Nous n'avons pas non plus de raisons d'imaginer que si l'homme était doué de sens ou d'organes plus nombreux, il connaîtrait aussi plus de propriétés ou de choses de la nature... L'homme a juste autant de sens qu'il est précisément nécessaire pour saisir le monde dans sa totalité, dans son intégralité.*

XIII. *difficulté d'être.*

XIV. *Il vuoto, cioè lo stato d'indifferenza e senza passione, non si dà in esso animo, come non si dava in natura secondo gli antichi. La noia è come l'aria quaggiù, la quale riempe tutti gl'intervalli degli altri oggetti, e corre subito a stare là donde questi si partono, se altri oggetti non gli rimpiazzano. O vogliano dire che il vuoto stesso dell'animo umano, e l'indifferenza, e la mancanza d'ogni passione, è noia, la quale è pur passione.*

XV. *Tanto ch'io vidi delle cose belle/che porta il ciel, per un pertugio tondo;/e quindi uscimo a riveder le stelle.*

XVI. *Wenn sich der Mensch, die kleine Narrenwelt,/Gewöhnlich für ein Ganzes halt/ Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war.*

XVII. *How exquisitely the individual Mind (and the progressive powers perhaps no less/Of the whole species) to the external World/Is fitted: and how exquisitely too—/Theme this but little heard of among men—/The external World is fitted to the Mind.*

XVIII. *Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts am Gesichstfeld lässt darauf schliessen, dass es von einem Auge gesehen wird.*

XIX. *Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht Denken lässt). Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.*

XX. *Unser Leben ist eben so endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.*

XXI. *Dans cet univers des champs de force et de rayonnements, peuplé de galaxies et de nébuleuses, l'homme se sent terriblement seul, jeté là comme pour être le spectateur furtif du déroulement de ces immenses volutes de poussière cosmique et de l'extinction progressive de la grande flambée d'énergie qui leur a donné le branle.*

El mono multidimensional

I. *...la naturaleza humana no se encuentra en ningún hombre en particular, sino en toda la historia del género humano...*

II. *Wenn die Affen es dahin bringen könnten, Langeweile zu haben, so könnten sie Menschen werden.*

III. *The difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind... If it could be proved that certain high mental powers, such as the formation of general concepts, self-consciousness, et cetera, were absolutely peculiar to man, which seems extremely doubtful...*

IV. *It goes without saying, of course, that we have no intention of disputing the ability of animals to act in a planned and premeditated fashion. On the contrary, a planned mode of action exists in embryo wherever protoplasm, living protein, exists and reacts, i.e., carries out definite, even if extremely simple, movements as a result of definite external stimuli. Such reaction takes place even where there is as yet no cell at all, let alone a nerve cell. The manner in which insectivorous plants capture their prey appears likewise in a certain respect as a planned action, although performed quite unconsciously.*

V. *La religion chrétienne exprime ce principe..., chacun est donc pour soi-même un sujet, ayant une valeur infinie, absolue... Cette union de l'objectivité et de la subjectivité est le principe germanique.*

Minerva duplex

I. ¿Cuál sería el símbolo, la figura de la Razón? El día 7 todavía se quería que fuera una estatua. A esto se objetaba que un simulacro fijo podría recordar a la Virgen y crear

otra idolatría. Se prefirió un simulacro móvil, animado y vivo, que, cambiado en cada fiesta, no pudiera convertirse en un objeto de superstición.

II. Pero vinculado a un organismo violento e impetuoso, el racionalismo acabó siendo también violento e impetuoso. De ahí que el peligro que ofrece sea casi mayor que la utilidad liberadora y la claridad que imprime al vasto movimiento revolucionario.

III. Después de haber demolido todos los dogmatismos *a priori*,... no nos constituyamos en apóstoles de una nueva religión, aunque dicha religión fuese la religión de la lógica, la religión de la razón.

IV. *L'industrieux titan, d'un coup sublime et le plus beau qui fut frappé jamais, lui perça son orage. Un lumineux éther, serein, pur, virginal, resplendit, la vierge éternelle qui fut l'âme inspirée d'Athènes, mais qui vit toujours, vivra, survivra à jamais à tous les Jupiters.*

V. *requires the existence of a leisure class, and a leisured class requires the existence of slaves —of people, I mean, who give some part of their surplus time and energy to the support of others.*

VI. *Er nennt's Vernunft und braucht's allein /Nur tierischer als jedes Tier zu sein.*

VII. *Intellettualismo, illuminismo puro, contro cui occorre combattere incessantemente. Se ne deduce... che non bisogna credere che poiché un modo di vivere, di operare o di pensare è diventato 'irrazionale' in un ambiente dato, sia diventato irrazionale da per tutto e per tutti e che solo la malvagità o la stupidaggine lo facciono ancore vivere.*

VIII. *La verità è questa, invece: che ogni cosa che esiste è 'razionale', cioè ha avuto o ha una funzione utile. Che ciò che esiste sia esistito, cioè abbia avuto la sua ragion d'essere in quanto 'conforme' al modo di vita, di pensare, di operare della classe dirigente, non significa che sia divenuto 'irrazionale 'perchè la classe dominante è stata privata del potere e della sua forza di dare impulso a tutta la società. Una verità che si dimentica è questa: che ciò che esiste ha avuto la sua ragione d'esistere, è servito, è stato razionale, ha 'facilitato' lo sviluppo storico e la vita... Dunque di ogni modo di vita occorre studiare la storia, cioè l'originaria 'razionalità' e poi, riconoscuita questa, porsi la domanda, se in ogni singolo caso questa razionalità esiste ancora, in quanto esistono le condizioni su cui la razionalità si basava.*

IX. *But on her forehead sits a fire: / She sets a forward countenance /And leaps into the future chance, /Submitting all things to desire. / ...Half grown as yet a child, and vain— /She cannot fight her fear of death. /What is she, cut from love and faith, / But some wild Pallas from the brain/ of Demons! Fiery-hot to burst /All barriers in her onward race /For Power. / A higher hand must make her mild, /If all be not in vain.*

X. *Freiwillig überwunden die lange Kunst/ Vor jenen Unnachahmbaren da; er selbst,/Der Mensch, mit eigner Hand zerbrach, die/Hohen zu ehren, sein Werk, der Künstler.*

XI. *Lo! here, despite of war and wasting fire, / I saw successive tyrannies expire /'Scaped from the ravage of the Turk and the Goth, /Thy country sends a spoiler worse than both... /Know Alaric and Elgin did the rest... /First on the head of him who did this deed, /My curse shall light, on him and all his seed.*

XII. *ZÉNITH*: *Devant le Parthenon mutilé comme un arbre / L'humanité d'argile à l'Olympe de marbre / Salut à Phidias! / NADIR*: *Bonsoir à lord Elgin!*

XIII. *Ich bin... / Ein Teil der Finsternis die sich das Licht gebar.*

XIV. *La forme de leur Raison, la forme même de leur société ne sauraient être remises en question; toute l'hardiesse de leur philosophie consiste à identifier la société humaine, toutes les sociétés humaines possibles, avec la société bourgeoise, la raison humaine, toutes les raisons humaines possibles, avec la Raison bourgeoise.*

XV. *It has taught that the defects and evils of actual experience disappear in the 'rational whole' of things; that things appear evil merely because of the partial, incomplete nature of experience. Or, as was noted by Bacon, 'Reason' assumes a false simplicity, uniformity and universality and opens for science a path of fictitious ease.*

XVI. *And as reason came into experience from without and above, so law had to come into life from some external and superior authority... More practical causes were at work in producing the peculiarly German regard for drill, discipline, 'order' and docility.*

XVII. *The anti-Jewish policy of the Nazis w*as *a worked-out calculation... (for) a passionate murderer does not manufacture soap out of the fat of his victim...; the anti-Jewish war was a coldly-premeditated political action carried out with the most monstruous precision*.

XVIII. *...I disagree with those who would say that the Holocaust was an irrational event. To describe it thusly would be a relieving explanation... The real issue that must be confronted in the Holocaust is its rationality. It was a planned event whose origins lie in philosophies developed by thinkers many consider to be giants of liberal Western thought and in theological attitudes central to Christianity almost since its inception. Its parents are in the mainstream of the Western world's consciousness, not in its lunatic fringes... While its springboard came from Western liberalism's distorted attempt to create the universal person, Hitler and his collaborators could never have attained the heights they did if it were not for the centuries-long tradition of Anti-Semitism in Christian theology and preaching.*

XIX. *By its very function, technocracy tends to locate itself 'above the classes', to deny the necessity for class struggle, to set itself up as mediator and referee and in so doing to enter into contradiction with the classes. The famous 'depoliticization' of the masses which technocracy pretends to take note of is not a fact it observes; it is rather the end it pursues, the result it wants to obtain...*
'Depoliticization' is the ideology of technocracy itself. *The so-called 'neutrality' of the State is the ideology which justifies the power and the domination which technocracy is led to claim for itself by the logic of its situation*.

XX. *That its techniques and its rationality are given a central place in a society does not mean that men live reasonably and without myth, fraud and superstition... A high level of bureaucratic rationality and of technology does not mean a high level of either individual or social intelligence... Rationally organized social arrangements are not necessarily a means of increased freedom −for the individual or for society. In fact, often they are a means of tyranny and manipulation, a means of expropriating the very chance to reason, the very capacity to act as free man.*

XXI. *The giant corporation withdraws from the sphere of the market large segments of economic activity and subjects them to scientifically designed administration. This change represents a continuous increase in the rationality of the parts of the system, but it is not accompanied by any rationalization of the whole. On the contrary, with commodities being priced not according to their costs of production but to yield the maximum possible profit, the principle of quid pro quo turns into the opposite of a promoter of rational economic organization and instead becomes a formula for maintaining scarcity in the midst of potential plenty.*

XXII. *das Wahre ist das Ganze.*

XXIII. *Was sich dem Nichts entgegenstellt / Das Etwas, diese plumpe Welt.*

XXIV. *Alles.*

XXV. *La barbarie est un état de civilisation, de société; après l'avènement de l'époque sociale de la connaissance, tout état de civilisation antérieure à celui où la vérité aura été appliquée socialement, sera un état de barbarie.*

XXVI. *Il est remarquable que l'homme dont la raison affecte tant de mépriser l'instinct, s'autorise de ce qu'il y a de plus aveugle pour justifier les sophismes de cette même raison.*

XXVII. *...und doch in der ewigen Ordnung/ Niemals irre dich macht, auf der Tafel deiner Gesetze/ Keine Silbe verwischt, der auch dein Sohn, o Natur, ist/ Mit dem Geiste der Ruh aus Einem Schosse geboren.*

Adamas

I. *La comisión piensa por lo tanto que conviene posponer la discusión por unos pocos siglos, y seguir comiendo al hombre en el banquete aniversario de las fiestas de la Concordia y de la Humanidad.*

II. *¡Ven, oh Gran Ser, Amigo Social,*
A aniquilar a los Doce-en-uno!
Deseamos morir, porque cuando morimos,
nuestra vida más grande apenas ha comenzado.

¿No sientes cómo viene el Gran Ser?
¡Alégrate, y, al alegrarte, muere!
Fúndete en la música de los tambores!
Porque yo soy tú y tú eres yo.

III. *Pero el señor Heinzen nada tiene de común con la burguesía ni con el proletariado de Alemania. Su partido es el 'partido de los hombres', esto es, el partido de los soñadores de corazón honesto y generoso que, con el pretexto de fines 'humanos', defienden intereses 'burgueses', sin ver claramente la relación que media entre la fraseología idealista y el fondo realista.*

IV. *Así que creo que tienes que hablar mucho sobre caballeros antes de hablar sobre hermanos.*

V. *les fils des héros de la Terreur se sont laissés dégrader par la religion du travail au point d'accepter après 1848, comme une conquête révolutionnaire, la loi qui limitait à douze heures le travail dans les fabriques.*

VI. Pour participer activement au monde qui nous environne, je vous le répète: le désir et l'amour de l'humanité ne suffisent pas. Ce ne sont là qu'idées confuses et obscures. Que veut dire aimer l'humanité? Qu'est-ce que l'humanité elle-même? Tout cela m'apparaît comme d'anciennes vertus chrétiennes réchauffées au foyer de la philosophie...—qu'est-ce qu'un amour qui embrasse tout ce qui a cessé d'être singe, depuis l'Esquimau et le Hottentot jusqu'au Grand Lama et au Pape?

Je ne puis pas le concevoir...c'est bien trop vaste. Si c'est le même amour que nous éprouvons pour la nature, pour les planètes, pour l'univers, je ne crois pas qu'il puisse être bien actif...; exigez, au lieu de l'amour de l'humanité, la haine *de tout ce qui traîne sur la route et retarde le progrès.*

VII. Le diverse proprietà fisiche (chimiche, meccaniche ecc.) della materia (che) nel loro insieme costituiscono la materia stessa (a meno che non si ricaschi in una concezione del noumeno kantiano) sono considerata, ma solo in quanto diventano 'elemento economico' produttivo. La materia non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione e quindi la scienza naturale come essenzialmente una categoria storica, un rapporto umano.

Né il monismo materialista né quello idealista, né 'Materia' né 'Spirito' evidentemente, ma 'materialismo storico', cioè attività dell'uomo (storia) in concreto, cioè applicata a una certa 'materia' organizzata (forze materiali di produzione) , alla 'natura' transformata dall'uomo.

Filosofia dell'atto (praxis), ma non dell 'atto puro', bensi proprio dell'atto 'impuro', cioè reale nel senso profane della parola.

VIII. *Matter as such is a pure creation of thought and an abstraction. We leave out of account the qualitative differences of things in lumping them together as corporeally existing things under the concept of matter. Hence matter as such, as distinct from definitely existing pieces of matter, is not anything sensuously existing.*

IX. *Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.*

X. *...if there is any definition of the nature or 'essence' of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one. We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence —nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation. Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature—but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of humanity.*

XI. *First of all one makes sensuous things into abstractions and then one wants to know them through the senses, to see time and smell space...matter as such and motion as such have not yet been seen or otherwise experienced by anyone, but only the various actually existing material things and forms of motion. Matter is nothing but the totality of material things from which this concept is abstracted.*

XII. *Se ci pensiamo, vediamo che ponendoci la domanda che cosa è l'uomo, vogliamo dire: che cosa l'uomo può diventare, se cioè l'uomo può dominare il proprio destino, può 'farsi', puo crearsi una vita. Diciamo dunque che l'uomo e un processo e precisamente è il processo... dei suoi atti. Se ci pensiamo, la stessa domanda: che cosa è l'uomo? non è una domanda astratta, o 'obbiettiva'... E ciò vogliamo saperlo 'oggi', nelle condizioni date oggi, dalla vita 'odierna' e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo... L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo, 2) gli altri uomini; 3) la natura.*

Ma... l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per it fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica.

XIII. *La religione è la più 'mastodontica' utopia, cioè la più 'mastodontica' metafisica apparsa nella storia, essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni storiche: essa afferma, è vero, che l'uomo ha la stessa 'natura', che esiste l'uomo in generale, creato simile a Dio e perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini, libero fra gli altri uomini, e che tale egli si può concepire specchiandosi in Dio, 'autocoscienza' dell'umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo, ma di un altro (utopia). Ma intanto le idee di uguaglianza, di libertà, di fraternità fermentano in mezzo agli uomini, agli uomini che non sono uguali, né fratelli di altri uomini, né si vedono liberi fra di essi. E avviene nella storia che ogni sommovimento generale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e con ideologie determinate, pone queste rivendicazioni.*

XIV. *Il problema di cos'è l'uomo è dunque sempre il così detto problema della 'natura umana', o anche quello del così detto 'uomo in generale', cioè la ricerca di creare una scienza dell'uomo, (una filosofia) che parte da un concetto inizialmente 'unitario', da un'astrazione in cui si possa contenere tutto 'l'umano'. Ma l' 'umano' è un punto di partenza o un punto di arrivo, come concetto e fatto unitario? o non è piuttosto, questa ricerca, un residuo 'teologico' e 'metafisico' in quanto posto come punto di partenza? La filosofia non può essere ridotta ad una naturalistica 'antropologia', cioè l'unità del genere umano non è data dalla natura 'biologica' dell'uomo...*

XV. *Neanche la facolta di 'ragionare' o lo 'spirito' ha creato unità o può essere riconosciuto come fatto unitario, perché concetto solo formale, categorico. Non il 'pensiero' ma ciò che realmente si pensa unisce o differenzia gli uomini.*

XVI. *Perciò si può dire che l'uomo è essenzialmente 'politico', poiché l'attività per transformare e dirigere coscientemente gli altri uomini realizza la sua 'umanita', la sua 'natura umana.*

XVII. *L'homo oeconomicus' è l'astrazione dell'attività economica di una determinata società, cioè di una determinata struttura economica. Ogni forma sociale ha il suo 'homo oeconomicus', cioè una sua attività economica.*

XVIII. *Als ob einer sagen wollte: Vom Standpunkt der Gesellschaft aus existieren Sklaven und citizens nicht; sind beide Menschen. Vielmehr sind sie das ausser der Gesellschaft. Sklav sein und citizen sein, sind gesellschaftliche Bestimmungen, Beziehungen der Menschen A und B. Der Mensch A ist als solcher nicht Sklav. Sklav ist er in der und durch die Gesellschaft. Was Herr Proudhon hier von Capital und Product sagt, meint bei ihm, dass vom Standpunkt der Gesellschaft aus kein Unterschied zwischen Capitalisten und Arbeitern existirt, ein Unterschied, der eben nur vom Standpunkt der Gesellschaft aus existirt.*

XIX. *Fraternité: Frères, tant qu'il vous plaira, pourvu que je sois le grand frère et vous le petit; pourvu que la société, notre mère commune, honore ma primogéniture et mes services en doublant ma portion...Vainement vous me parlez de fraternité et d'amour...*

XX. *Mystification and myth-making in the late bourgeois world offer a way of evading social decisions with a reasonably clear conscience. Social conditions and the actual phenomena and conflicts of our times are transposed into a timeless unreality, into an eternal, mythical changeless 'original state of being'. The specific nature of a historical moment is falsified into a general idea of 'being'. The socially conditioned world is presented as a cosmically unconditioned one.*

XXI. *Whatever the differences between these images and formulae, in the final reckoning they all mean the same thing: that* the essential human condition precedes the actual human condition*, that the decisive deed took place before us, and even before our parents; that the decisive deed having been done by the mythic ancestor (Adam, in the Judaeo-Christian context) ...man is obliged to return to the actions of his Ancestor, ...whatever way he may choose to perform this* regressus ad originem.

XXII. *Le féminisme a toujours semblé suspect parce qu'il contient, comme malgré lui, en germe la notion que la division en classes sociales ne dit pas tout sur l'oppression. Races, cultures ethniques, féminisme : c'est comme si ces mouvements contenaient une menace contre la suprématie du combat socialiste. À croire que le socialisme est un concept trop violent pour admettre la coexistence d'autres revendications globales, au nom d'inégalités qui dépasseraient la lutte pour la propriété.*

XXIII. *Quand je considère ces testes. Entassées en ces charniers... Desquelles les unes regnoient. Des autres craintes et servies, La les voy toutes assouvies. Ensemble en ung tas pesle-mesle; Seigneureries leur sont ravies. Clerc ne maistre ne s'y appelle.*

XXIV. *En vain, pour satisfaire à nos lâches envies,*

Nous passons près des rois tout le temps de nos vies
A souffrir des mépris et ployer les genoux.
Ce qu'ils peuvent n'est rien; ils sont, comme nous sommes,
Véritablement hommes,
Et meurent comme nous.

Là se perdent ces noms de maîtres de la terre,
D'arbitres de la paix, de foudres de la guerre;
Comme ils n'ont plus de sceptre, ils n'ont plus de flatteurs;
Et tombent avec eux d'une chute commune
Tous ceux que leur fortune
Faisait leurs serviteurs.

XXV. *Morz, tu abaz a un seul tor/ Aussi le roi dedenz sa tor/ Com le povre dedenz son toit.*

XXVI. *Or sont maintenant bons amis/ Et dansent icy dun accord/ Pleuseurs qui estoient ennemis/ Quant ilz vivoient et en discord/ Mais la Mort les a mis dacord/ Laquelle fait, estre tout ung/ Sages et sotz/ Quant Dieu lacord/ Tous mors sont dun estat commun*.

XXVII. *Sceptre and Crown/ Must tumble down/ And the dust be equal made/ With the poor crooked scythe and spade.*

XXVIII. *The greatest conquerors have at last been conquered by Death, which spares none, from the sceptre to the spade*. Mors omnibus communis.

XXIX. *…the populous and the powerful was a lump/ A lump of death…*

XXX. *...Great and mean/ Meet massed in death...*

XXXI. *Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce; enfin, tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme; voilà de quoi nul mortel n'est exempt. Commencez donc par étudiér de la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité*.

XXXII. *It comes equally to us all, and makes us all equal when it comes...*

Who will undertake to sift those dusts again and to pronounce this is the Patrician, this is the noble flour, and this is the yeomanly, this the Plebeian bran?

XXXIII. *Any Death diminishes me because I am involved in Mankinde.*

And therefore never send to know for whom the bell tolls. It tolls for thee"

XXXIV. *United with his fellow men by the strongest of all ties, the tie of common doom, the free man finds that the new vision is with him always, shedding over every task the light of love*.

XXXV. *Zwar hat die Hölle Rachen viele! viele!: / Nach Standsgebühr und Würden schlingt sie ein.*

XXXVI. *Cette expansion englobe des générations chaque fois plus lointaines et des contingents de plus en plus importants d'êtres pensants. Il n'y a pas de raison de limiter ce phénomène aux dimensions de la terre, du système solaire ni même de la galaxie, non plus qu'à l'existence de la civilisation terrestre.*

XXXVII. *...mankind must not be regarded as a mass of homogeneous beings successively emerging and passing away, nor merely as a sum of men bound together by unity of generation, as being descendants of one original parent, but as one single man. So closely are men assimilated to one another in their natural being, in body and mind, so profoundly are they interlocked in thinking, willing, feeling, and acting, so solidary is their life, their virtue and their sin, that they are considered in the divine plan of redemption only as a whole, only as a unity, only as one man. This one man is not the individual man but the whole man, the totality of the innumerable expressions of that humanity which is reproduced in countless individuals. This one man includes all men who were thousands of years ago and all who shall be thousands of years hence. Such is the one man, the whole man.*

XXXVIII. *L'homme est autant une création dans l'animal et le chrétien dans l'homme que l'animal ou que le végétal sont une création dans la matière brute.*

XXXIX. *...l'humanité est un tout, elle a une nature commune et une vocation commune; tous les groupes, toutes les tribus, toutes les nations, toutes les races sont engagés dans une seule et même histoire.*

XL. *Pascal jugeant la philosophie de l'histoire considérait l'humanité comme un seul individu... la même condition s'applique à l'économie politique. La société doit étre considerée comme un géant aux mille bras...*

XLI. *Immanence et réalité de la justice dans l'humanité, tel est le grand enseignement... La morale... expression de la liberté et de la dignité humaine* existe par elle-même.

XLII. *La morale... est pour moi l'essence sociale, l'être collectif qui nous contient et nous pénètre et qui, par son influence et ses révélations achève la constitution de notre âme.*

XLIII. *Nous sommes tous, du plus au moins, fautifs les uns envers les autres, et ce que dit Job n'est pas vrai: pécheur devant Dieu, je suis innocent devant les hommes.*

XLIV. *Et toute la race humaine me paraissait comme un seul homme... Et chacun s'aimera dans son frère... et il n'y aura ni petits ni grands, à cause de l'amour qui égale tout...*

XLV. (*L'amour*) *accomplit la parfaite union des membres du corps social...* (*et*) *tend ainsi à faire de tous les hommes un seul homme, divinisé en quelque manière, par son union toujours croissante... Le genre humain est un par essence... Le peuple c'est le genre humain...*

XLVI. *Tu dis: J'ai soif. Et l'on te répond: Bois tes larmes.*

XLVII. *The effect, if not the intention of German idealism as applied to social philosophy was to provide a bulwark for the maintenance of the political* status quo *against the tide of radical ideas coming from revolutionary France. Although Hegel asserted in explicit form that the end of States and institutions is to further the realization of the freedom of all, his effect was to consecrate the Prussian State and to enshrine bureaucratic absolutism... Capital and labor cannot 'really' conflict because each is an organic necessity to the other and both to the organized community as a whole... Meanwhile, of course, the concrete troubles and evils remain. They are not magically waived out of existence because in theory society is organic...*

XLVIII. *Collectif.*

XLIX. *L'Amour est ....projection de l'Homme vers l'Homme, ou généralement vers le Vivant; c'est la charité, c'est la générosité, c'est la sympathie, c'est l'affection, c'est l'Amour enfin. Et puis l'Amour est aussi projection de soi vers l'Univers entier auquel nous appartenons: l'Amour apparaît alors chez l'Homme dans ce besoin qu'il a d' 'adoration'.*

L. *La Religion est somme toute, avant toutes les choses, l'Amour: et il ne saurait y avoir d'Humanité sans Amour; Amour de l'Univers; Amour des êtres; Amour des choses... Et toute l'évolution doit, sans nul doute, conduire à projeter finalement le rayonnement du champ psychique de chaque Humanité planétaire par-dessus les espaces inter-sidéraux, pour tresser, tous ensemble, un tissu de Connaissance et d'Amour aux mailles si fines que l' 'expression' de l'Être viendra, à son terme, se fondre avec l'Être lui-même.*

LI. *La réalité chrétienne est la réalité humaine générale, tandis que... la réalité adamique est la réalité particulière.*

LII. T*hat immortal 'oceanic feeling'; one sea of energy or instinct embracing all mankind, without distinction of race, language or culture; and embracing all the generations of Adam, past, present and future, in one phylogenetic heritage; in one mystical or symbolical body.*

LIII. L*'amor che move el sole e l'altre stelle.*

LIV. *L'acte d'amour est la plus forte certitude de l'homme... J'aime, donc l'être est, et la vie vaut la peine d'être vécue.*

LV. *Mais dans chaque période de domination de classe, ce haut idéal d'amour a été utilisé par la classe dominante et par son clergé comme compensation céleste aux misères et aux servitudes de la terre. La promesse de l'unité en Christ servait d'alibi pour désarmer la rébellion des humiliés et des offensés; condamner au nom de l'amour la révolte de l'esclave, c'est se rendre complice de l'oppression du maître.*

LVI. *On nous prêche la fraternité. Soyez frères, nous dit-on, parce qu'autrement vous seriez ennemis. Votre choix n'est pas libre.* La fraternité ou la mort!... *À la voix du Christ, l'humanité tressaillit d'amour et pleura de tendresse; une sainte ferveur s'empara des âmes... Cette émotion fut de courte durée. Les discordes chrétiennes surpassèrent les haines de l'idolâtrie; la fraternité se dissipa comme un rêve, parce que rien n'étant prévu pour la soutenir, elle manquait, à vrai dire, d'aliment. La situation est encore la même; la fraternité aujourd'hui, comme toujours, attend pour exister un principe qui la produise; le socialisme pense-t-il qu'il suffise, pour remplir cette condition, de prêcher la fraternité?*

LVII. *Le Gouvernement comme l'Église place la fraternité fort au-dessus du droit... Avec la bienfaisance, plus douce au cœur des hommes, plus intelligible au pauvre que les lois abstruses de l'économie, on se dispense de la justice. Les bienfaiteurs abondent au catalogue des saints; on n'y trouve pas un justicier.*

LVIII. *You can say whatever you like to them. You can read the Bible, recite logarithms, whatever you please. You can even preach to them about human rights.*

LIX. *C'est cette égalité qui est essentielle et fondamentale. Les groupes, les sociétés, les classes relèvent de l'accidentel... Tous ces hommes égaux en dignité doivent réaliser une unité fraternelle, l'unité surnaturelle d'un corps dont le Christ est la tête... L'important est donc la 'solidarité' et la complémentarité. Et si tout n'est pas parfait encore, il faut être patients.*

LX. *Wäre es nicht denkbar, dass, hatte die Agape die Kirche eher beherscht, als während der letzten Jahrhunderte der Kampf gegen die Aufklärung der Ratio, zwei aus der Not des Industriezeitalters geborene Bewegungen, der Sozialismus und der Kommunismus, sich in bewussten Gegensatz zur Kirche gebildet hatten.*

LXI. *There is only one Man upon the earth; what we call men are not individuals but components; what we call death is but the bursting of a cell. If we take the life of a single atom, that is to say a single man, or if we look only at a single group, all appears to be cruelty and confusion, but when we survey Mankind as One, we find it becoming more and more noble, more and more divine, slowly ripening towards perfection... Those who desire to worship their Creator must worship him through*

Mankind... In each generation the human race has been tortured, that their children might profit by their woes. Our own prosperity is founded on the agonies of the past. Is it therefore unjust that we also should suffer for the benefit of those who are to come?

LXII. *Je suis persuadé que Dieu est parfaitement un. L'humanité, par conséquent, forme un seul tout. Bien qu'ayant plusieurs corps, elle n'a qu'une seule âme... Je ne peux donc me désolidariser de l'âme la plus pervertie et nul ne peut me refuser mon identité profonde à la plus vertueuse.*

LXIII. *Sa religion du bonheur et de la fraternité humaine a été pour lui ce que sont pour nous les croyants de l'Eglise catholique la consolation et la voix du prêtre.*

LXIV. *Possesseur du livre des Destins, je viens dissiper les ténèbres politiques et morales, et sur les ruines des sciences incertaines, j'élève la Théorie de l'Harmonie Universelle.* Exego monumentum aere perenniius.

LXV. *Quelle est cette impulsion qui enfante subitement les vertus, les prodiges industriels unis au désintéressement? Elle n'est autre que l'omniphilie, amitié du huitième degré. Ce n'est pas l'amitié douce et tendre que vante la morale, c'est une passion véhémente, une vertu fougueuse, c'est vraiment le feu sacré... Ce mouvement d'affection collective qui germe tout à coup chez les masses est le plus brillant essor de la vertu... si l'on pouvait maintenir les hommes dans cet état de sublime philanthropie, leur conserver cette noblesse dans toutes leurs relations, ils seraient transformés en demi-dieux... En pareil cas le prince et le plébéien se confondent...*

LXVI. *Voilà pourquoi nous avons raison de dire que ce socialisme 'coopératif' ne contient que du fantastique, du romantique, et même du vulgaire, puisqu'il rêve de transformer les ennemis de classe en une paix de classes (en une paix civile, comme on dit) par le simple groupement de la population dans les coopératives.*

LXVII. *Mira c'ha fatto petto delle spalle/ perchè volle veder troppo davante/ di retro guarda e fa retroso calle.*

LXVIII. *Nouvelle Droite.*

LXIX. *Et pour le dire sans détours, le problème de la joie au travail est insoluble si l'on ne fait passer l'obligation morale du travail en vue du bien commun avant tout autre mobile de travail.*

LXX. *Il y a déjà dans ce cerveau, par le sens esthétique, par la sympathie imaginative et par le besoin d'unité, des forces fondamentales qui interviennent dans la vie économique.*

LXXI. *Avant l'expérience de l'histoire, avant la constitution de tel ou tel système économique, l'Humanité porte en elle-même une idée préalable de la justice et du droit, et c'est cet idéal préconçu qu'elle poursuit de forme de civilisation en forme supérieure de civilisation.*

LXXII. *Il faut bien qu'il y ait dans la conscience elle-même un principe de liberté et d'union. Or, quel peut bien être ce principe qui unit toutes les consciences en exaltant chacune d'elles, sinon la conscience absolue et divine, qui est tout ensemble liberté infinie et unité infinie, et qui, présente à toutes les consciences particulières, leur communique cette liberté et cette unité?.*

LXXIII. *La chute n'est pas un événement particulier de l'histoire humaine ou de l'histoire universelle. L'Univers tout entier est une chute dans ce sens que l'unité de Dieu y est dispersée en des*

centres innombrables de force et de conscience qui se combattent et s'excluent... L'*Univers est tout ensemble une chute éternelle et un relèvement éternel.*

LXXIV. *By substituting various kinds of group relations for class relations, the unanimists were able to treat the members of casual groups of people as sharing common interests* overriding *social interests –and indeed to reject the existence of* different social interests *in each person* −*and to equate the objective content of the aims pursued by the individual members of the group with the aims of the group... The result of this approach was to stress the transient nature of class differences and the* permanence *and* omnipotence *of those spontaneous* unifyng *principles that operate in bourgeois* society*, and which Romains and his heroes give preference to making man a* collaborator *with these forces, which draw him into their orbit. Thus, social factors are rejected by the unanimists in favour of the concept of unanimity of human wills as the underlying motive of human behavior. These wills, engulfing man, are directed towards the* preservation *of existing social conditions and hostile to class interests opposed to unanimity.*

LXXV. *Grand Être.*

LXXVI. *...von innen aber unter der vielfach veränderten Schlaube immer noch derselbe* Kern von Wesen und Glückfähigkeit *aufbewahrt sein könne und nach aller Menschlichen Erwartung fast sein werde... (eine) unendliches Drama von Scenen! Epopee Gottes durch alle Jahrtausende, Welttheile und Menschengeschlechte, tausendgestaltige Fabel voll eines grossen Sinns!*

LXXVII. *Deine Zauber binden wieder*
Was die Mode streng geteilt
Alle Menschen werden Bruder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.

Ja-wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!

Gram und Armut soll sich melden,
Mit den Frohen sich erfreun
Groll und Rache sei vergessen,
UnsermTodfeind sei verziehn

Ausgesöhnt die ganze Welt!

LXXVIII. *The true philosophy of history consists in the insight that in all these endless changes and their confusion we have always before us only the same, even, unchanging nature, which today acts in the same way as yesterday and always; thus it ought to recognize the identical in all events, of ancient as of modern times, of the east as of the west; and in spite of all difference of the special circumstances, of the costume and the customs, to see everywhere the same humanity.*

LXXIX. *In general it may be affirmed that there is no such passion in human minds as the love of mankind merely as such, independent of personal qualities, or services, or of relation to ourself.*

LXXX. *Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature by showing men in all varieties of circumstances and situations...*

LXXXI. *I am he that aches with amorous love.*

LXXXII. *Walter, leave off. You are not* he. *You are just a limited Walter. And your ache does not include all Amorous Love, by any means... All that false exuberance. All those lists of things boiled in one pudding-cloth! No, No! ...I embrace ALL. Do you really? There can't be much left of* you *when you've done. When you've cooked the awful pudding of One Identity... And what then? It's all empty Allness. An addled egg.*

LXXXIII. *For the sake of humanity? Pfui! The very words* human, humanity, humanism *make one sick. For the sake of humanity as such, I wouldn't lift a little finger, much less write a story. For the sake of the spirit?* Tampoco! *...And in the sweet smoke of industry I don't care a button who loves whom, nor what babies are born. The sight of all of it* en masse *was a little too much for my human spirit, it dehumanized me. Here I am without a human sympathy left. Looking down on Human Oneness was too much for my human stomach so I vomited it away... The Pisgah-top of spiritual oneness looks down upon a hopeless squalor of industrialism, the huge cemetery of human hopes.*

LXXXIV. *There is a soul above the soul of each,*
A mightier soul, which yet to each belongs:
There is a sound made of all human speech,
And numerous as the concourse of all songs;

And thus forever with a wider span
Humanity o'erarches time and death;
Man can elect the universal man,
And live in life that ends not with his breath,
And gather glory that increaseth still
Till time his glass with Death's last dust shall fill.

LXXXV. *In some way or another, we are part of a single, all-embracing psyche, a single 'greatest man' the* Homo Maximus, *to quote Swedenborg.*

LXXXVI. *The Anthropos, seen as mankind's 'group soul', is, namely, an image of the bond uniting all men, or of an inter-human Eros, the preconscious ground of all communication and community among men...*

LXXXVII. *We urge recognition of the common humanity of all people... Destructive ideological differences among communism, capitalism, socialism, conservatism, liberalism and radicalism should*

be overcome... At the present juncture of history, commitment to all humankind is the highest commitment of which we are capable; it transcends the narrow allegiances of church, state, party, class or race in moving toward a wider vision of human potentiality.

LXXXVIII. *Tiers-Etat associatif.*

LXXXIX. *le trasformazioni nei modi di produzione furono dovute soprattutto alle conseguenze delle lotte di popoli, e cioè di gruppi etnici diversi, assai più che a conflitti fra strutture interne di classe.*

XC. *the extant moral systems all share certain fundamental features, of which the very notion of moral value is one of the most basic, because they are all rooted in the same universal ethical deep structure.*

XCI. *Only in the unity of all beings in time and eternity can a humanly possible answer to the riddle of inequality be found... There is an ultimate unity of all beings, rooted in the divine life from which they come and to which they go. All beings, non-human as well as human, participate in it. And therefore they all participate in each other. We participate in each other's having and we participate in each other's not-having... The fact that others have-not changes in every moment the character of my having: it undercuts its security, it drives me beyond myself, to understand, to give, to share and to help... The riddle of inequality cannot be solved on the level of our separation from each other. It is eternally solved in the divine participation in all of us and every being.*

XCII. *The most fundamental kind of love, which underlies all types of love, is* brotherly love... *Brotherly love is love for all human beings; it is characterized by its very lack of exclusiveness... In brotherly love there is the experience of union with all men, of human solidarity, of human at-onement. Brotherly love is based on the experience that we all are one... (on) the identity of the human core common to all men.*

XCIII. *Das echte Menschentum kann sich nur mitten in dieser welt entwickeln und an ihr bewahren. Menschlichkeit ist keine Eigenschaft, die von der Lebens verbundenheit mit der Kultur einer Zeit und mit einem Volke isoliert werden konnte... Ich fürchte: wir vergessen bei unseren eifrigen Diskussionen über Humanitas zu leicht, dass as so etwas wie eine allgemeine gleiche Menschlichkeit gar nicht gibt, sondem immer nur ein erhohtes Menschentum im Kostum einer Epoche, in der Bindung an eine bestimmte Gesellschaftslage und an die Forderungen eines Berufes, mit dem man ringt und an dem man wachst. Insbesondere warne ich davor, Menschlichkeit mit farbloser Internationalität gleichzusetzen.*

XCIV. *den grossen Zusammenhang, in dem rohr Einzelleben mit dem Universum steht... Aus solchem Untergrund des Daseins wachst ein Gefühl des Verbundenseins mit allem un allen hervor.*

XCV. *die intelligible Wurzel aller Menschlichkeit und Menschenliebe.*

XCVI. *This principle of love is fundamentally different from talk about rights, utility, social welfare, social justice and so on, and it stresses a significantly different ethical metaphor from the traditional notion of 'the family of man'. The ethical metaphor here is 'the family of nature', emphasizing that the most significant sort of love is a love that is extended not just to all mankind but to all creation...*

XCVII. *göttliches Allorganismus.*

XCVIII. *Zum Kreise unserer Wirkungen und Werke und hiermit zum Träger unsrer Zukunft gehört alles, was wir immer um uns wirken auf Luft und Licht und Erdreich, in die Menscheit und einzelne Menschen hinein, in Familie, Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, in Thaten, Worten, Schriften, alles was durch unds und was aus uns kommt, im Stillen und im Lauten, in sichtlichen oder nur erschliessbaren Wirkungen. Nur zählt das alles nicht einzeln, sondern der Zusammenhang von allem ist es, der die Einheit derselben Seele fürder trägt, welche sich in Entwicklung dieses Zusammenhanges erst bethätigte.*

XCIX. *The time will come when humanity will extend its mantle over everything which breathes. We have begun by attending to the condition of slaves; we shall finish by softening that of all the animals which assist our labours or supply our wants.*

C. *The time has come for a respect, a reverence, not just for all human beings, but all life forms −as we would have respect for a masterpiece of sculpture or an exquisitely tooled machine... If we survive these perilous times, it is clear that even an identification with all of mankind is not the ultimate desirable identification. If we have a profound respect for other human beings as coequal recipients of this precious patrimony of 4.5 billion years of evolution, why should the identification not apply also to all the other organisms on Earth, which are equally the product of 4.5 billion years of evolution? We care for a small fraction of the organisms on Earth −dogs, cats, and cows, for example− because they are useful or because they flatter us. But spiders and salamanders, salmon and sunflowers are equally our brothers and sisters... It is important that we extend our identification horizons, not just down the simple and most humble forms of life on our own planet, but also to the exotic and advanced forms of life that may inhabit, with us, our vast galaxy of stars.*

CI. *If and when people succeed in formulating moral rules respecting non-human entities, it may be contended that these entities have rights. From this standpoint the meaning of the rights of rocks is that we should be ethical, not merely economic, in our treatment of rocks.*

CII. *C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberte. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne detruira plus par une compensation funeste en ramenant les prejugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile... où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un elysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances.*

CIII. *The only way to erect such a common power... that may reflect all their wills, by plurality of voices, unto one will... is more than consent or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man... This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god, to which we owe under the immortal God, our peace and defense... (Leviathan, cap. XVII). But as men, for the attaining of peace, and conservation of themselves thereby, have made an Artificial Man, which we call a Commonwealth...*

CIV. *En un mot, apprenez à votre élève à aimer tous les hommes, et même ceux qui le déprisent; faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes; parlez devant lui du genre humain avec attendrissment, avec pitié même, mais jamais avec mépris. Homme, ne déshonore point l'homme.*

CV. *Je meurs, je suis mangé des vers, mais mes enfants, mes frères vivront comme j'ai vécu, mon cadavre engraisse la terre dont ils mangeront les productions, et je fais, par l'ordre de la nature et pour tous les hommes, ce que firent volontairement Codrus, Curtius, les Décies, les Philènes et mille autres, pour une petite partie des hommes.*

CVI. *ces prétendus cosmopolites qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne.*

CVII. *La véritable loi de l'humanité, c'est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine… Il y a donc une raison primitive et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres, entre eux.*

CVIII. *Chacun doit incomparablement plus au genre humain, qui est la grande patrie, qu'à la patrie particulière dont it est né; ...Renoncer au sentiment d'humanité, non seulement c'est manquer de politesse et tomber dans la barbarie, mais c'est l'aveuglement le plus dénaturé des brigands et des sauvages: ce n'est plus être homme, et être anthropophage.*

CIX. *Il n'y a qu'un pas de la vie à la mort, et la mort met au même terme ce qui est plus élevé et de plus brillant avec ce qui est de plus bas et de plus obscur parmi les hommes. Il ne se trouve ainsi, dans les diverses conditions, guère plus d'inégalité que dans les divers personnages d'une même comédie: la fin de la pièce remet les comédiens au niveau de leur condition commune, sans que le court intervalle qu'a duré leur personnage ait persuadé ou pu persuader à aucun d'eux qu'il était réellement au-dessus ou au-dessous des autres. Rien n'est plus beau dans les grands que ce souvenir de leur égalité avec les autres hommes, par rapport à leur nature.*

CX. *Toute chose est plus ou moins une chose quelconque...donc rien n'est de l'essence d'un être particulier... Non, sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant. Et vous parlez d'essences, pauvres philosophes! Laissez là vos essences. Voyez la masse générale...*

CXI. *Mais il est, dans les causes des évènements mémorables, un intérêt d'affection qui est comme l'âme de l'Histoire, et qui rapproche et réunit tous les lieux, tous les temps, tous les peuples du monde, parce qu'il les met en société de périls et de craintes, et que, dans le passé, il leur fait voir l'image du présent et de l'avenir. Posteri, posteri, vestra res agitur est la devise de l'histoire; c'est par ces relations et par ces ressemblances qu'elle nous rend, comme on l'a dit, Contemporains de tous les âges, Et citoyens de tous les lieux.*

CXII. *De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considerée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement.*

CXIII. *Dans la société de classes, il n'existe de nature humaine que celle revêtue d'un caractère de classe et il n'y a pas de nature étrangère aux classes.*

CXIV. *La 'bienveillance' de Confucius dictait un concept idéologique de la classe des propriétaires d'esclaves. À l'origine jen signifiait la communion d'idées entre deux personnes. Par conséquent, le sens élargi de la 'bienveillance' c'est la communion des hommes, l'amour entre les hommes. Aussi avait-on dit que la 'bienvellance' c'est l'homme même (Tchong Yong, cap. 20), que les gens devaient se traiter de façon 'humaine'... Que signifie la 'bienveillance'? L'un des sens essentiels est implicitement donné par Confucius dans sa réponse à son disciple Yen Yuan: se modérer et en revenir aux rites....*

…Or le règne des rites, dans le cadre du régime esclavagiste, n'était autre chose que la détermination des rapports entre 'supérieurs' et inférieurs, c'est-à-dire entre propriétaires d'esclaves et esclaves.

CXV. *Seele ist Liebe... und alles andere ist nur Ding, nur Stoff, nur Hindernis, unsere götliche Kraft...den Sinn erhält das Leben einzing durch die Liebe... Denn Betrachtung ist ja nicht Forschung, oder Kritik, sie ist nichts als Liebe...nicht der Verstand, nicht Bauch, Kopf oder Geldbeutel.*

CXVI. *lch sage Ihnen, Leo Tolstoi, Sie irren, wenn Sie meinen das die menschlichen Beziehungen allein durch die Liebe verbessert werden können: das mag gelten für die Reichen und für die Sorglosen. Aber jene, die von Kindheit auf hungern und ein ganzes Leben schon unter der Herrschaft ihrer Herren schmachten, die sind müde, länger auf die Niederfahrt der brüderlichen Liebe vom christlichen Himmel zu warten, sie werden lieber ihren Fäusten vertrauen.*

CXVII. *l'idéologie religieuse ne peut accomplir sa fonction de mixtification universelle qu'en proposant aux différents individus pris abstraitement, en dehors de leur appartenance de classe, une réconciliation affective, irréfléchie et confuse.*

CXVIII. *(Cette)... ivresse de la fraternité, la fraternisation et la fraternité universelle..., cette abstraction débonnaire des antagonismes de classe, cet équilibre sentimental des intérêts de classe contradictoires, cette exaltation enthousiaste au-dessus de la lutte de classes, la fraternité fut vraiment la devise de la révolution de février.*

CXIX. *Le idee di uguaglianza, di fraternità, di libertà fermentano tra gli uomini, in quegli strati di uomini che non si vedono né uguali, né fratelli di altri uomini, né liberi nei loro confronti. Cosi è avvenuto che in ogni sommovimento radicale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e ideologie determinate, siano state poste queste rivendicazioni.*

CXX. *...gli 'umiliati e offesi' si trincerano nel pacifismo evangelico primitivo, nella nuda 'esposizione' della loro 'natura umana' misconosciuta e calpestata nonostante le affermazioni di fraternità in Dio padre e di uguaglianza, ecc.*

CXXI. *The Negro, as already observed, exhibits the natural man in his completely wild and untamed state. We must lay aside all thought of reverence and morality −all that we call feeling− if we would rightly comprehend him; there is nothing harmonious with Humanity to be found in this type of character... What we properly understand by Africa is the Unhistorical, Undeveloped Spirit, still involved in the conditions of mere nature and which had to be presented here only as on the threshold of the World's History.*

CXXII. *Was willst Du mit den speziellen Judenschmerzen?... ich keinen Sonderwinkel im Herzen für das Ghetto habe.*

CXXIII. *Les portes de la mort s'ouvrirent alors toutes grandes devant les victimes de tous âges, de toutes nationalités et de toutes races, sans discrimination.*

CXXIV. *I think all the grandiloquent talk about humanity's soul and conscience was invented by persecuted Jews as shields or alibis, so they would not have to fight.*

CXXV. *We see in the Holocaust an attempt to create 'superman' to develop that truly liberated epitome of universal humanity. To this end, all the dregs of humanity −the Jews, the Poles, the Gypsies− had to be eliminated... So often universalism has been nothing more than an attempt to rob people of their individuality... Those who do not conform must die, physically or at least religiously and culturally.*

CXXVI. *Sobald wir von der Menschheit im allgemeinen sprechen, sobald wir in der Geschichte eine Entwickelung, einen Fortschrit, eine Erziehung u.s.w.der 'Menschheit' zu erblicken wahnen, verlassen wir den sicheren Boden der Tatsachen and schweben in luftigen Abstraktionen. Diese Menschheit, über di schon so viel philosophiert worden ist, leidet namlich an dem schweren Gebrechen, dass sie gar nicht existiert.*

CXXVII. *Weltgeschichte als Rassengeschichte ist die heutige Absage an diese untergehende Lehre der Humanitas.*

CXXVIII. *natürliches Wesen.*

CXXIX. *das ewig Menschliche.*

CXXX. *La culture socialiste représente le bilan historique des réalisations de toute la culture humaine antérieure, le summum du développement de l'humanité.*

CXXXI. *...à l'heure même où le livre d'Althusser faisait son entrée sur le marché théorique français, les ouvriers de Lip lançaient leur défi à l'ordre bourgeois au nom de ce principe: l'économie est au service de l'homme, non l'homme au service de l'économie. Ces ouvriers en seraient-ils encore à 1844?*

CXXXII. *dans la mesure où leur idéologie est libérée des conceptions bourgeoise et petite-bourgeoise, les masses ne se reconnaissent pas comme des 'hommes' ni ne cherchent à revendiquer leur 'dignité humaine'.*

CXXXIII. *Eine historisch gegebene Gesamtheit sozialer Beziehungen kann nur dann kritisch eingeschatzt and ueberwunden werden, wenn sie mit einer Vision moglicher humanerer sozialer Bezuge konfrontiert wird: das setzt ein allgemeines Wertkonzept der menschlichen Natur voraus.*

CXXXIV. *ein Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, das heisst menschlichen Menschen.*

CXXXV. *Quand on écarte la lutte de classe comme un phénomène pénible et 'vulgaire', il ne reste plus au socialisme que de se fonder sur le 'vrai amour de l'humanité' et les phrases creuses sur la justice.*

CXXXVI. *Karl Marx dans son Capital raille la pompe et la grandiloquence de la grande charte démocratique bourgeoise des libertés et des droits de l'homme, toute cette phraséologie sur la liberté, l'égalité, la fraternité, en général… À ces déclarations pompeuses des droits, Marx oppose la façon*

simple, modeste, practique et quotidienne dont le prolétariat pose la question: réduction par l'Etat de la journée de travail...

CXXXVII. *Marx parle du 'peuple'. Mais nous savons qu'il a toujours combattu sans merci les illusions petites-bourgeoises sur l'unité du peuple, sur l'absence de lutte de classe au sein du peuple. En employant le mot 'peuple', Marx n'effaçait pas les distinctions de classes; il réunissait dans ce terme des éléments déterminés capables de faire la révolution jusqu'au bout.*

CXXXVIII. *Si l'humanisme bourgeois parlait de l'homme en général, l'humanisme socialiste voit des hommes réels, historiquement concrets, appartenant à des classes différentes. C'est pourquoi l'amour des hommes qu'enseigne l'humanisme socialiste implique la haine des exploiteurs, la lutte contre eux.*

CXXXIX. *on no account must the proletariat justify weakness against its class enemies by reference to an abstract humanity and an abstract conscience.*

CXL. *love for working men and irreconcilable hate against the exploiters are the characteristics of socialist humanism...*

CXLI. *Marxists are deeply motivated by their vision of a future world of brotherhood and love but they equally deeply feel that to reach a world of love, they have to fight those that stand on its way... and face the bitter fact that Love demands struggle.*

CXLII. *Ohne Freiheit und Gleichheit aller Menschen ist die Brüderlichkeit zwischen ihnen ein Ding der Unmoglichkeit und wir zur inhatsolosen Parole*

...Es handelte sich also nicht um Freiheit überhaupt und noch weniger um eine absolute Freiheit, sondern um politische Freiheit mit einem genau abgestckten Wirkungsbereich... Wer die Nächstenliebe verkündet und darin nicht nur eine leere Phrase sieht, sondern ein Aktionsprogramm, der muss gleichzeitig - ob er will oder nicht - ein Gegner der Feinde der Nächstenliebe sein, er muss sie bekdmpfen... Aber gerade wenn sich der Marxismus ein solches Ziel für die Zukunft stellt, kann er in der gegenwärtigen Situation, beim bestehenden Stand der Dinge, in dem die Krafte, die praktisch 'für', und die anderen, die praktisch 'gegen' der Verwirklichung dieses Zieles sind und einander im Klassenkampf gegenüberstehen, keine abstrakten Losungen der Brüderlichkeit, Versöhnung und Liebe verkünden.

CXLIII. *Sous le bistouri de l'antihumanisme théorique, il semble que le marxisme se réduise à une théorie des structures sociales impersonnelles et de transformations qui y surviendraient indépendamment des hommes: rapports de production, idéologies, etc. seraient les automates de ce théâtre abstrait où les individus ne seraient ni concernés ni participants.*

CXLIV. *Adam est ce que j'ai appelé le Règne hominal...C'est l'Homme conçu abstractivement, c'est-à-dire la masse générale de tous les hommes qui composent, ont composé ou composeront l'Humanité; qui jouissent, ont joui, ou jouiront, de la Vie humaine; et cette masse ainsi conçue comme un seul être, vit d'une vie propre, universelle, qui se particularise et se réfléchit dans les individus des deux sexes.*

CXLV. *Right is the child of law; from real law come real rights, but from imaginary law, from 'laws of nature' come imaginary rights.*

CXLVI. *is all but a nonentity, precisely because it is devoid of content and exhausts itself in the formal assertion of an abstract capacity, wholly arbitrary in its indifference to any particular determination. It therefore acquires coherence and character only in its historical or polemical expression, which reveals it as liberty from something, as the rejection of some external impediment which hampers the free expansion of the individual will.*

CXLVII. ...*Let all Indefinites be thrown into Demonstrations, To be pounded to dust and melted in the Affliction.*

He who would do good to another must do it in Minute Particulars:

General Good is the plea of the scoundrel, hypocrite and flatterer,

For Art and Science cannot exist but in minutely organized Particulars

And not in generalizing Demonstrations of the Rational Power.

CXLVIII. *L'idée de la matière n'a pas été moins lente à se former en eux que celle de l'esprit, puisque cette première idée est une abstraction elle-même*e.

CXLIX. *The 'aggregate' of social relations which makes up the human being includes not only the momentary social conditions but also that which he has become –e.g.language, custom, tradition– and that which he is in the process of becoming...*

CL. *Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées, qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les essences des êtres dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature.*

CLI. *L'individu pensant ne s'affirme qu'en se transformant sur un plan d'universalité abstraite, donc seulement négative de sa réalité concrète. Le 'moi' pensant, celui du philosophe, s'apparaît comme un 'je pense' en général –comme une 'chose qui pense', res cogitans. En méme temps tombe et disparaît le processus réel de la pensée humaine, son mouvement historique et dialectique, qui a abouti au moi pensant, et se continue en lui et par lui.*

CLII. *La théorie d'une égalité pacifique, fondée sur la fraternité et le dévouement n'est qu'une contrefaçon de la doctrine catholique du renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde, le principe de la gueuserie, le panégyrique de la misère. L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui...*

CLIII. *vaste communauté de morts, où le grand est couché auprès du petit; république de parfaite égalité, où l'on n'entre point sans ôter son casque ou sa couronne...*

CLIV. *Le pauvre en sa cabane,/ Où le chaume le couvre,/ Est sujet à ses lois./ Et la garde qui veille aux/ Barrières du Louvre/ N'en défend point nos Rois.*

CLV. *Si les hommes pensaient à part eux quelquefois/ Qu'il nous faut tous mourir et que même les Rois/ne peuvent éviter de la Mort la puissance/ Ils prendraient en leur cœurs un peu de patience.*

CLVI. *Il n'y a proprement que la mort qui égale, sans exceptions et sans restrictions, tous les membres de la grande famille du genre humain.*

CLVII. *Enfans, enfans, de moy, Adam, venuz.../ Vous estes tous d'une pel revetuz.*

CLVIII. *Mais tu n'es pas seul au monde, tu as des frères humains, tes semblables qui ont eux aussi le droit de vivre... il faut tarir leurs larmes, soulager leurs angoisses... retarder leurs morts*.

CLIX. *ne croit guère aux accolades que se donnent des contradictoires reconciliés dans la philadelphie universelle et l'attendrissement général.*

CLX. *das könnte manchen Herren so passen*
wenn sie in Ewigkeit
Herren blieben im teuren Privatgrab
und ihre Knechte
Knechte in billigen Reihengräbern

Aber es kommt eine Auferstehung
Die anders ganz wird als wir dachten

Es kommt eine Auferstehung die ist
der Aufstand Gottes gegen die Herren
und gegen den Herrn aller Herren: den Tod.

CLXI. *Man hat kein Recht, weder auf Dasein, noch auf Arbeit, noch gar auf Glück; es steht mit dem einzelnen Menschen nicht anders als mit dem niedrigsten Würm.*

CLXII. *Without this transcendence into potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public realm, is possible; ...the common world is what we enter when we are born and what we leave behind when we die. It transcends our life-span into past and future alike... It is what we have in common not only with those who live with us, but also with those who were here before and with those who will come after us*.

CLXIII. *...l'Humanité se substitue définitivement à Dieu"; "...la statue de l'Humanité aura pour piédestal l'autel de Dieu",* (*l'Humanité est*) *le seul véritable Grand Être dont nous sommes sciemment les membres nécessaires*"; *(dans cette) "immense et éternelle unité sociale (nous sommes) les serviteurs de l'Humanité (au lieu d'être) les esclaves de Dieu*.

CLXIV. *Le poids silencieux des morts règle de plus l'existence des vivants*.

CLXV. *This costs them nothing and enables them, under the pretense of respect for the dead, to continue to gratify their malignity toward the living*.

CLXVI. *Diesseitigkeit.*

CLXVII. *Organische Gemeinde.*

CLXVIII. *der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande*.

CLXIX. *seelenhaften Gemeinschaft*.

CLXX. *Receif la lei que Deus nos apresentet, / Chrestientet, e pui t'aimerai sempres*".

CLXXI. *...une sorte d'universalité des valeurs comme vocation à l'humanité inscrite dans la nature même de chaque homme.*

CLXXII. L'Humanité *n'est qu'une abstraction impensable et mon amour de l'Humanité qu'une cuistrerie si je ne témoigne autour de moi de ce qu'il est le goût actif et prévenant des personnes singulières, une porte ouverte à tout étranger.*

CLXXIII. *Si vous le voulez, nous posséderons l'univers entier et c'est dans cette possession que nous trouverons le salut de notre âme...Il faut à notre amour le monde entier : les pierres, les nues, les grands arbres de la route, le vol angulaire des oiseaux qui fuient dans le soir, les verdures agitées tout en haut de ce mur qui tente vainement d'enclore la propriété d'autrui...*

CLXXIV. *Call as briskly as you may, 'Hey, Mankind, come here! and not an Adam will answer'.*

CLXXV. *la personne du Règne du Droit est la transfiguration éthique et la justification rationnelle de la réalité économique du bourgeois. Dans une société où les relations humaines sont des relations de maîtres à serviteurs, cette Personne est celle qui résume les propriétés juridiques et morales des maîtres.*

CLXXVI. *au-delà du milieu humain, dans l'immense milieu cosmique. Et le contact de l'univers fait vibrer en elle des forces mystérieuses et profondes, forces de l'éternelle vie mouvante qui précéda les sociétés humaines et qui les dépassera.*

CLXXVII. *Diese 'Natur', ist in erster Linie das von Gott geschaffene metaphysische Wesen des Menschen mit seinen notwendingen Wesensbeziehungen. So verstanden, hält sich die 'Natur' in alien geschichtlichen, auch den wesentlichen heilsgeschichtlichen Zuständen durch; sowohl der Mensch des Urzustandes wie der gefallene wie der erlöste Mensch ist Mensch; sowhol der antike wie der mittelalterliche wie der moderne Mensch ist Mensch. Die sittlichen Forderungen, die sich aus der verstandenen Natur des Menschen ergebn, gelten also underänderlich in allen wechselnden geschichtlichen Verhältnissen.*

CLXXVIII. *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i., ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne...; unser Bewusstsein aller Existenz... gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung.*

CLXXIX. *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchs*t.

CLXXX. *Subjektivität.*

CLXXXI. *A vast similitude interlocks all,*

All spheres, grown, ungrown, small, large, suns, moons, planets,

All distances of place however wide,

All distances of time, all inanimate forms,

All souls, all living bodies though they be so ever different, or in different worlds,

All gaseous, watery, vegetable, mineral processes, the fishes, the brutes,

All nations, colors, barbarisms, civilisations, languages,

All identities that have existed or may exist on this globe, or any globe,

All lives and deaths, all of the past, present, future,

The vast similitude spans them, and always has spanned,

And shall forever span them and compactly hold and enclose them.

CLXXXII. *I know that the spirit of God is the brother of my own and that all men ever born are my brothers.*

CLXXXIII. *Through this position only are we persons and not things. Returning man to his rightful place of personhood is the theme of redemption or reconciliation, or enlightenment, central to all of the great world religions. The requirement of this position is that we are responsible to and for one another, and this responsibility is the ultimate claim imposed on all men alike.*

CLXXXIV. *Self.*

CLXXXV. *The theory of EST encourages one to become a Zen arlequin, non-judgmental and non-evaluative... collapsing with self-conscious laughter, double talk and Oriental riddles...*

CLXXXVI. *Le mort saisit le vif.*

CLXXXVII. *Il existe pourtant dans le monde des idées éternelles; il existe une destinée humaine liée elle-même aux lois universelles, et dans lesquelles nous devons inscrire notre destin un jour... Quand l'homme se trouble et se décourage, il n'a qu'à penser à l'Humanité.*

CLXXXVIII. *Alors grands et petits, riches et pauvres, s'uniront dans une fraternité ineffable; et, tous ensemble, chantant un hymne nouveau, relèveront ton autel, Dieu de liberté et égalité.*

CLXXXIX. *The essence of humanism consisted in a new and vital perception of the dignity of man as a rational being apart from theological determinations, and in the further perception that the classic literature alone displayed human nature in the plenitude of intellectual and moral freedom.*

CXC. *Et loin de moi de dénigrer cette grande tradition humaniste dont le mérite historique est d'avoir lutté contre la féodalité, contre l'Église et leur idéologues, et d'avoir donné à l'homme des titres et une dignité. Mais loin de nous l'idée de contester que cette idéologie humaniste, qui a produit de grandes oeuvres et de grands penseurs, soit séparable de la bourgeoisie montante dont elle exprimait les aspirations, traduisant et transposant les exigences d'une économie marchande et capitaliste sanctionnée par un nouveau droit, l'ancien droit romain corrigé en droit marchand bourgeois. L'homme sujet libre, l'homme libre sujet de ses actes et de ses pensées, c'est d'abord l'homme libre de posséder, de vendre et d'acheter, le sujet de droit.*

CXCI. *C'est une des plus grandes mystifications théoriques qui soient de penser que les rapports sociaux sont réductibles à des rapports entre des hommes, ou même des groupes d'hommes: car c'est supposer que les rapports sociaux sont des rapports qui ne mettent en cause que des hommes, alors qu'ils mettent en cause aussi des choses, les moyens de production, tirés de la nature matérielle.*

CXCII. *Volksseele.*

CXCIII. *Volksgeist.*

CXCIV. *Volonté Genérale.*

Bibliografía completa de David Efrón

Libros:

Efrón, D. 1941. *Gesture and Environment*. New York: King's Crown Press.

Soule, G.; **Efrón, D**. & Ness, N. 1945. *Latin America in the Future World*. New York, Toronto: Farrar & Rinehart, Inc.

Efrón, D. 1970. *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Efrón, D. 1972. *Gesture, Race and Culture*. The Hague: Mouton & Co.

Efrón, D. 1973. *Los pestíferos gerifaltes*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Efrón, D. 1974. *Gesto, Razza e Cultura*: Milano: Studi Bompiani.

Artículos:

Efrón, D. 1935. Arios y no arios. *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social* (Buenos Aires), 38. Pág. 18.

Efron, D. y Folley, J. 1938. Mímica y situación social. *Columna* (Buenos Aires). Págs. 18-32.

1938. Nazis Attack Church as Red, Argentine Says (entrevista). *The Washington Post* (Washington), 12 de diciembre. Págs. 1 y 6.

Efrón, D. 1939. Latin America and the Fascist "Holy Alliance". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Philadelphia), 204. Págs. 17-25.

Efrón, D. 1944. Telepathic Skin-Writing. *Journal of Parapsychology* (Durham, N.C.), 4. Págs. 272-286.

Efrón, D. 1945. Latin American Labor Comes of Age. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Philadelphia), 240. Págs. 116-130.

Efrón, D. 1947. Historia económica del Noroeste argentino. *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires), 187-188. Págs. 44-62.

1969. Imagen de América (entrevista). *La Nación* (Buenos Aires), 8 de diciembre. Pág. 6.

1969. Regreso con diagnóstico (entrevista). *Análisis* (Buenos Aires), 9 al 15 de diciembre. Pág. 46.

1969. Sobre la OIT habla un ex alto funcionario argentino (entrevista). *La Prensa* (Buenos Aires), 16 de diciembre. Pág. 9.

1971. La integración de las comunidades aborígenes es un problema político (entrevista), *La Opinión* Sección Ciencia y Técnica (Buenos Aires), 1 de octubre. Pág. 18.

Efrón, D. 1975. Semiotics and Telepathy. *Versus* (Milán), 12. Págs. 109-116.

Kostolany, F. y Marcou, L. 1976. La chanson du geste (entrevista). *Tribune juive Hebdo* (Paris y Estrasburgo), 2 al 8 de julio.

Efrón, D. 1979. Semiotics and Telepathy. En Chatman, Eco & Klinkenberg (eds.); *A Semiotic Landscape*. The Hague: Mouton. Págs. 1102-1109.

Efrón, D. 2000. Raíces económicas del atraso económico del Noroeste argentino (Primera parte). *Raíces* (Salta), julio. Págs. 10-11.

Efrón, D. 2000. Raíces económicas del atraso económico del Noroeste argentino (Segunda parte). *Raíces* (Salta), agosto. Págs. 10-11.

Efrón, D. 2017. Semiótica y telepatía. *E-Boletín Psi* (digital), septiembre.

Efrón, D. 2017. Telepatía dermográfica (El caso Kahl). *E-Boletín Psi* (digital), septiembre.

Textos con referencias a David Efrón:

Dickman, E. 1939. *La Infiltración nazi-fascista en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Sociales Argentinas.

Murphy, G. (1942). Efron, David. Gesture and Environment. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Philadelphia), 220. Págs. 268-269.

Brown, M. 1945. On Latin America. *The New Masses* (New York), 17 de julio. Pág. 28.

Robert Okin, R. 1945. Latin America, Today and Tomorrow. *The Saturday Review* (EE.UU.), 11 de agosto. Pág. 16.

1971. Un argentino estudió el lenguaje gestual de inmigrantes en EE.UU. *La Opinión*, Sección Ciencia y Técnica (Buenos Aires), 25 de junio. Pág. 18.

1975. Quando dire e'fare. Nel bianco degli occhi. *Corriere della Sera* (Roma). 31 de diciembre.

1981. Dr. David Efrón falleció en Suiza. *La Prensa*, Tercera Sección (Buenos Aires), 6 de diciembre de 1981. Pág. 8.

1981. Dr. David Efrón. El fallecimiento. *La Nación* (Buenos Aires), 11 de diciembre. Pág. 17.

Kanalenstein, R. 1983. David Efrón y su importante aporte a la antropología cultural. *Tiempo Argentino*, Sección Tiempo Cultural (Buenos Aires), 30 de junio. Pág. 14.

Kanalenstein, R. 1983. David Efron, el judio argentino que exploró el lenguaje del cuerpo. *Nuevo Mundo Israelita* (Caracas), 12 de agosto. Pág. 2.

Espósito, G. 2014. Discursos civilizadores en los Andes de Argentina: políticos y académicos en la mestización de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. *Intercepciones en Antropología* (Buenos Aires), 15. Pág. 231.

Gimeno, J. 2017. David Efrón, el pionero olvidado. E-Boletín Psi, 3.